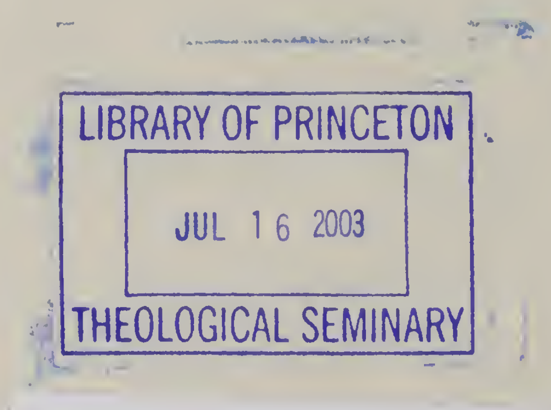



LIBRARY OF PRINCETON
JUL 16 2003
THEOLOGICAL SEMINARY



Vol.11, Nº 1. 1991
Publicación del Seminario Bíblico Latinoamericano
San José, Costa Rica

Vida y Pensamiento es una publicación semestral del Seminario Bíblico Latinoamericano, institución teológico-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. Con esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial del Seminario.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales

Apartado 901
1000 San José, Costa Rica
Teléfonos 33 -3830 y 21 -9162
Fax 33 -7531

207

Vida y Pensamiento Vol. 11, N° 1 (junio 1991) San José: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1981.
v. 24 cm
semestral

1. Teología - revistas

Conquista y evangelización

Vol. 11, N° 1 VIDA Y PENSAMIENTO junio 1991

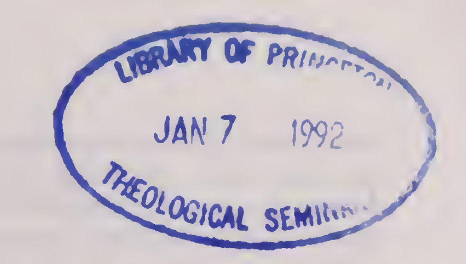
CONQUISTA Y EVANGELIZACION



SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO



LAP



Presentación

La historia de la iglesia ha estado marcada, afortunadamente, por importantes rectificaciones. La propagación del evangelio no se dio siempre desinteresadamente, no siempre se hizo por medios adecuados, no siempre se reconoció en el otro, el no cristiano, su dignidad humana en tanto imagen de Dios. La semilla del evangelio fue transplantada a otras culturas en una "maceta cultural" que violentó profundamente a los nuevos conversos, incorporándolos en un mundo que les era ajeno. Incorporación que resultaba convenientemente favorable para la sociedad representada por el misionero.

Afortunadamente el tiempo no ha pasado en vano. El siglo XX ha sido un siglo de toma de conciencia para los "vencidos" de la historia tradicional. Hemos visto el nacimiento de importantes movimientos de reivindicación en diversos países del Tercer Mundo especialmente. En este amplio movimiento, la iglesia, por su parte, mira su propia historia, reconoce algunos de sus errores del pasado e inicia, en medio de agudas tensiones, algunos procesos correctivos de errores del pasado. En diversos círculos teológicos se habla así de la necesidad histórica de pasar por una "ruptura epistemológica" que, en primera instancia, es entendida en una dimensión política, a saber, que el quehacer teológico no es neutro ideológicamente. La teología tiene no uno, sino varios puntos de vista posibles. Toda teología que intente ser honesta, debe explicitar el punto de partida de su producción teológica. Los resultados finales estarán determinados por esta opción de principio. Esta anterior, no es sin embargo, la única ruptura necesaria, ni tampoco la única posible. Es el primer paso de un movimiento liberador de errores pasados. Otras rupturas siguen, necesariamente, a ésta. Las mujeres, por ejemplo, nos han mostrado la imposibilidad de una fe verdaderamente liberadora que deje de lado la dimensión del género.

Ahora bien, en 1992 se cumplen quinientos años de la, así llamada, conquista y evangelización del subcontinente americano. Conquista que produjo la muerte de millones de indígenas y la destrucción de importantes culturas. ¡Cuánto más hubiese deseado Cervantes poner a caminar a don Quijote por algunos de los caminos que salían del Cuzco, que por los polvorientos y malos caminos que cruzaban la Sierra Morena! El español, sin embargo, se acercó al indio, categorizándolo de primera entrada como un ser inferior, al que reduce conceptualmente para justificar sus atropellos. La descripción de los indígenas hecha en los textos españoles, los presenta siempre con los términos más denigrantes: salvajes, fieras, borrachos, idólatras, antropófagos, etc. Descalificación necesaria para justificar el despojo y la violencia contra ellos. Sin esa supuesta "inferioridad" humana y cultural, los presupuestos que justificaban la conquista, carecían de validez. Este regateo de la humanidad del indígena se nota incluso en el plano del lenguaje. El nombre dado a algunas instituciones

fundamentales del período colonial ilustran bien este hecho. Siguiendo una política de segregación racial, los indígenas son relegados de sus antiguas posesiones a espacios limitados, en los que deben pagar impuestos, las llamadas "***Reducciones***" ("reducir a los indígenas a un lugar"), y que eran regidas por una autoridad eclesiástica y otra civil, ambas españolas. Los indígenas "son reducidos" así, no sólo en su espacio vital, sino también en su humanidad. Con la "**Encomienda**" sucede algo similar. El trato dado al indígena suponía a éste como un ser inferior, incapaz de regirse por sí mismo, y por ello encomendado a otro para ser regido por él.

Quinientos años después hay cerca de cincuenta millones de indígenas en nuestro continente. En algunos países como Perú, Bolivia, Ecuador y Guatemala constituyen más del 50 % de la población de sus respectivos países. Sin embargo, su situación social ha variado poco desde tiempos de la colonia. El Seminario Bíblico Latinoamericano ha querido dedicar este número de *Vida y Pensamiento* ha recuperar la memoria y releer la historia de los pueblos indígenas de nuestro continente.

El artículo de Oscar Fallas nos muestra como la conquista representa no sólo una ruptura violenta del orden social en el mundo indígena, sino también de sus prácticas ecológicas. Chris Ferguson nos presenta un interesante testimonio de un proceso de reconciliación en el contexto canadiense. El artículo muestra la necesidad de que el arrepentimiento adquiera realidad histórica y se manifieste por medio de la solidaridad que busca la restitución de las víctimas. Gloria y Ross Kinsler hacen una relectura de la evangelizacion en América Latina, destacando la centralidad del mensaje bíblico del jubileo en esta tarea. Goyo Cutimanco estudia la tensión que encontramos al interior de la escritura entre tendencias universalistas, que acentúan el elemento inclusivo de la fe, y tendencias particularistas, donde la elección es entendida a partir de un criterio de pureza racial, en detrimento de los otros pueblos. Ricardo Foulkes explica la forma en que la conquista de América fue justificada por los teólogos de la época, y hace una relectura de la relación pueblo/tierra desde distintos ángulos de la tradición bíblica. Elsa Tamez nos introduce en el apasionante tema de la lucha de los dioses al interior del cristianismo y de la religión tolteca-náhuatl. De un lado el Dios de los encomenderos y los misioneros legitimadores del robo y la masacre; del otro, el Dios de la vida, que acoge a los indígenas como hijos suyos y combate lo injusto. De un lado Quetzalcóatl, Dios de la vida que no pide nada sino mariposas; del otro Huitzilopochtli, que requiere de sacrificios humanos, coincidencia y antagonismo de Dioses. Beatriz Borjas ànaliza la conquista desde una perspectiva de género: ¿es correcta la opinión que considera la entrada de la mujer en el mundo hispánico como una traición? El artículo nos muestra diversas formas mediante las cuales la mujer, defensora de sus derechos, reforzó su posición en la sociedad colonial, y llevó a cabo actividades económicas que dependían de contactos basados, más en el sexo que en la raza. Jacinto Ordóñez plantea el desafío del pueblo indígena a la misión de la iglesia. La evangelización, como se produjo durante la conquista, fue invasión ideológica, transculturación. Esto tiene relevancia especial hoy, cuando bajo nuevos signos de expansión político-económica, la iglesia corre el riesgo de repetir la historia. Finalmente incluímos un hermoso poema de Hugo Ortega titulado Abya Yala reverdecerá.

José E. Ramírez K.
Director, *Vida Y Pensamiento*

Vida y Pensamiento Vol. 11, N° 1, 1991
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

A 500 años reencontraremos la esperanza

Oscar Fallas Baldi (*)

Si tuviésemos la oportunidad de encontrarnos en el siglo XXI en algún parque para conversar acerca de la vida en este tormentoso final del milenio, diríamos posiblemente que fuimos la señal de un tiempo que nos demandó decisiones cruciales y que cumplimos con esta América milenaria y soñadora; o bien, que nuestro esfuerzo por transitar los caminos que conducen a las constelaciones, a lo alto de las montañas, a la vida pletórica en nuestra tierra, no fue suficiente y que sucumbimos; que no pudimos llevar a buen puerto la embarcación de nuestra libertad e identidad, que nos fue arrebatada la bandera de la dignidad humana, del desarrollo justo y sostenido, del nuevo y necesario equilibrio en la relación del ser humano con la naturaleza.

Si el desenlace fuera la derrota de nuestros sueños, en nuestros mares seguirían navegando las "carabelas", trayéndonos "raza, idioma y cultura"; en nuestros campos y ciudades, ferrocarriles y la industria continuarían cubriéndonos de progreso. Occidente con su filosofía, ciencia política y "civilización" continuaría "enseñándonos" a pensar y actuar; los viejos y nuevos superpoderes continuarían abrazándonos con su tecnología, pragmatismo y desenfrenada explotación de los recursos naturales. El Primer Mundo seguiría dándonos "seguridad y estabilidad". Esto sería el fin de nuestros días, de nuestra raza, de nuestra esperanza insatisfecha. Estaríamos condenados a ver barrida y aplastada nuestra propia cultura. Bajo el manto de la sociedad industrial y tecnológica, se detendrían los ríos, la tierra no daría generosamente sus frutos, las golondrinas se habrían ido; el indígena, latino y afrocaribeño de esta América, se secaría por dentro, su voz y su canto enmudecería y los días de la risa y el amor nacidos de nuestra lucha, de la perseverancia y de la resistencia se escaparían en el tiempo.

La historia encubierta

Aun cuando se quiera negar o encubrir, nuestros pueblos indígenas tienen su propia historia. Una historia milenaria, rica en epopeyas, sabia en sus formas de interpretar y transformar el mundo; una historia que demuestra el correcto manejo del territorio, uso

---

Presidente de la Asociación Ecologista Costarricense -AECO-

prudente y equilibrado de los recursos naturales, población, idioma, cultura, formas de organización social del trabajo, propiedad y gobierno. Es ese proceso histórico el que es violentamente modificado con la presencia española. La ruptura del ser humano con su medio provocada por el conquistador, deforma la estructura de la sociedad, las relaciones sociales y modifica sustancialmente los estilos de vida y de manifestación cultural indígena. La intención del indígena de mejorar sus condiciones de vida en un marco sociocultural y ambientalmente óptimo, se ve aplastada por la imposición de un nuevo sistema que tiene como fundamento la explotación intensiva de los recursos minerales, la explotación indígena y la cristianización forzada.

La conquista y la colonización fracturaron un proceso histórico de desarrollo autosustentado, autodeterminado e irrepetible. La forma de producción indígena y el mejoramiento sostenido de su calidad de vida (como lo atestiguan las grandes culturas a la llegada española) fueron literalmente estranguladas al reducirse compulsivamente su población en cerca de setenta millones en los primeros 80 años de conquista en el continente. Fueron cercenados valores de solidaridad, de producción y propiedad colectiva, de justa distribución de los resultados del trabajo y de la producción cultural; además se *desarticularon las prácticas ecológicas indígenas* que le daban unidad y consistencia a una estrategia alimentaria que intentaba la diversificación, que se prevenía de las calamidades naturales, de la concentración demográfica y que hacía un adecuado manejo de los diversos ecosistemas y de la biodiversidad.

El modelo indígena es sustituído por formas productivas y culturales que en nombre de la "modernidad y el progreso" han dejado como resultado, quinientos años después, el empobrecimiento económico, la insatisfacción y la explosividad social, el autoritarismo y la alienación política, la pérdida de autodeterminación y lo que es ya un problema crucial y del cual en gran parte depende el futuro, *una crisis ambiental sin precedentes*, en donde están seriamente debilitados y amenazados los recursos naturales (agua, suelos, bosques, vida silvestre y marina, etc.), la diversidad biológica, los procesos ecológicos de nutrientes, la protección de las fuentes de agua y la conservación y rehabilitación de suelos, del aire y los mares.

La forma de producción indígena y el mejoramiento sostenido de su calidad de vida (como lo atestiguan las grandes culturas a la llegada española) fueron literalmente estranguladas al reducirse compulsivamente su población en cerca de setenta millones en los primeros 80 años de conquista en el continente.

A esta caótica realidad hemos llegado después de cinco siglos de mercantilismo, de modelos de explotación y de los recursos naturales que han tenido como norte la maximización de las ganancias y la acumulación privada de las mismas; además las políticas de los países del Primer Mundo, han saturado la capacidad de carga de los ecosistemas de los pueblos del Sur. Estas políticas niegan la naturaleza y el ser humano, suponen la gratuidad y/o el costo mínimo de los recursos naturales humanos.

Las formas de dominación colonial, desde la encomienda hasta la esclavitud de los negros, marcaron límites al desarrollo pleno de la identidad del continente, al ser las mayorías étnicas y culturales desplazadas de cualquier tipo de protagonismo. Con la revolución industrial y el advenimiento del capitalismo, las nuevas formas que adquirió el poder político y económico profundizaron la depredación del medio ambiente. La arrogancia frente a la naturaleza se convirtió en la norma, la preocupación por la vida en la excepción. *La vida y los ecosistemas se convirtieron en mercancías que flotaron libremente en el mercado de la depredación, con miras a obtener los máximos beneficios industriales, comerciales y empresariales.* Así como la imposición de modelos políticos y socioculturales europeos generó desajustes en la identidad de las comunidades indígenas del continente, también sus modelos económicos y productivos plantearon una *ruptura irreconciliable del ser humano con su medio ambiente.*

En la Centroamérica de hoy, este sistema de ganadería extensiva, de plantaciones bananeras, cafetaleras, algodoneras, cañeras, de industrialización sustitutiva y de crecimiento acelerado de la población en las ciudades, asociado a modelos de urbanización y de consumo desordenados, han llevado a la región a una *degradación ambiental* que amenaza con una crisis inmanejable.

Crisis ambiental y crisis global

Los principales indicadores de esta crisis los vemos en los campos y ciudades, y difícilmente pueden ser encubiertos:

- Deforestación masiva e incontrolada, muchas veces en suelos que no son de vocación agrícola o ganadera. La expoliación del bosque genera también una seria degradación de los suelos, alteración de los ciclos de agua que es un factor principal en los procesos de extinción de especies.

- Contaminación de las aguas a causa principalmente de los desechos industriales y agroindustriales, de la brosa del café, de las aguas negras domésticas y los desechos domésticos sólidos.

- Contaminación química de suelos por plaguicidas y paquetes tecnológicos inapropiados.

- Contaminación de los alimentos con productos agroquímicos y su severo impacto en la salud humana.

- Contaminación atmosférica por vehículos automotores, por chimeneas de origen industrial, por exceso de ruido, malos olores, polvo, quemas y agroquímicos arrastrados por el viento.

- Contaminación por desechos sólidos (basura), responsabilidad del ciudadano despreocupado, las empresas y el mismo estado.

- Contaminación biológica por medio de la masiva liberación al ambiente de patógenos y parásitos presentes en las aguas negras sin tratar, o por la acumulación de basuras que generan focos de infección y enfermedad.

- Destrucción de los recursos marinos por erosión de suelos y contaminación de sólidos y sustancias.

- Proceso creciente de aniquilamiento de la biodiversidad que se manifiesta como un recurso estratégico no sólo en la preservación de los ecosistemas, sino también de carácter económico y socio-ambiental.

- Degradación de los recursos naturales por efecto de la guerra contrainsurgente y/o acaparamiento de la riqueza en los países Centroamericanos, aunada a otros fenómenos concomitantes como el de las migraciones internas e interregionales (nuevas áreas de colonización o "repoblamiento" asociadas a la destrucción de los recursos naturales).

- Erosión de la calidad de vida, fármacodependencia y hacinamiento derivado de la contaminación ambiental, la pobreza y la falta de planificación urbana.

- Crisis energética y agotamiento de los recursos naturales no renovables.

Como se ve, la crisis sociopolítica y económica que vive Centroamérica, se enlaza con una crisis ecológica global que tiene profundas raíces en nuestro pasado y cuya solución no puede estar planteada desde el marco de la historia oficial. Cada día que pasa los ecosistemas en América Latina y el Caribe se ven más amenazados. Seguir cambiando el maíz por el trigo, el arroz y los frijoles por melones, nuestra milenaria cultura agroecológica por paquetes tecnológicos importados, la armonía de la naturaleza por la realidad de consumo capitalista urbano, la satisfacción de necesidades de nuestros pueblos por las del mercado internacional, seguir cambiando nuestra experiencia en modelos autosustentados, cultural y ecológicamente equilibrados por modelos dependientes del mercado, por las inversiones y la tecnología de los superpoderes mundiales, sólo puede conducir a nuestra desintegración como sociedades y finalmente al autoaniquilamiento como cultura y continente. Intentar seguir copiando en las próximas décadas "modelos de crecimiento" transnacionalizados que borran la esperanza, nuestra identidad y particularidades ecológicas y culturales, sería continuar rindiendo culto a la espada del vasallaje, a la cruz inquisitorial y a la lógica destructiva de los conquistadores.

Se anuncia por parte de los centros de poder el establecimiento de un "Nuevo Orden Mundial". Posiblemente para la América Latina eso signifique un nuevo balance de poder y una nueva estructura de seguridad que garantice "los intereses vitales" de las superpotencias y de sus aliados ex-socialistas; un nuevo "Orden" en el que se respete el liderazgo, la capacidad militar destructiva y el libre acceso de los superpoderes a los recursos energéticos y naturales de nuestro continente. Ese nuevo orden no supone la resolución de los graves problemas estructurales y coyunturales centroamericanos o latinoamericanos. Por el contrario, nuestros países y gobiernos se inscriben en él, como piezas de apoyo a políticas

que perpetúan la explotación del medio ambiente global y regional, y dando paso al acaparamiento hegemónico de los recursos naturales.

Respuestas colectivas a necesidades vitales

A la entrada del tercer milenio, los 500 años de cristiandad, conquista y colonización no han sido suficientes para acabar con la identidad y resistencia de nuestros pueblos, ni para destruir sus culturas, sus creencias, ni sus formas de organización y de vida. El colonialismo impidió nuestro propio reconocimiento, frenó nuestra capacidad de reflexión e *intentó ahogar toda tentativa de originalidad y de respeto por los ecosistemas y el entorno.* El cientificismo y el progreso posibilitaron dos siglos y medio de impresionantes avances científicos y tecnológicos, pero fracasaron en comprender la complejidad de la naturaleza, conduciendo a las sociedades humanas a intervenir en aquella, más allá de los límites de tolerancia de los ecosistemas. Los grupos dominantes construyeron sus riquezas, su poder y su dominio, asentaron todo un sistema de impunidad y anularon mediante disposiciones discriminatorias la participación de las comunidades indígenas, el derecho de los pueblos a la vida, y a la seguridad de disponer de tierra, de fondos y de recursos para trabajarla y conservarla.

Hoy la resistencia crece, poniendo en tensión las necesidades y esperanzas de los postergados de la tierra, como crece también la lucha por la protección de especies y ecosistemas, y la lucha por el derecho soberano y equilibrado sobre los recursos naturales.

Para los indígenas, ecologistas, grupos de mujeres, pobladores de barriadas, comunidades cristianas de base, y todos aquellos que han enriquecido con sus demandas los movimientos sociales, es imperativo considerar la cuestión ambiental como un derecho humano esencial para vivir en un ambiente sano. En este sentido la reconciliación-relación sociedad-naturaleza es parte constitutiva del nuevo orden deseado, de los proyectos históricos de cambio que deben poner en el centro, la satisfacción de las necesidades básicas de la población y el desarrollo de su calidad de vida, propugnando por un estilo de desarrollo autosostenido, que proteja el medio ambiente y los recursos naturales.

Los ecologistas buscamos que la sociedad civil y los distintos movimientos sociales construyan críticamente su identidad, reconozcan críticamente sus raíces culturales, ejerzan su derecho a una vida más digna, democrática y soberana, fortaleciendo en ese proceso la conciencia colectiva sobre los problemas ambientales y el trabajo colectivo para enfrentarlos.

...Y continuamos dialogando en nuestro parque del siglo XXI. Interpretando los signos de los tiempos reflexionamos cómo, a partir del impulso de una cultura política de participación y de cambio, fue posible vencer la visión y práctica antiecológicas, el neoconservadurismo político y el neoliberalismo económico. Cómo, a partir de una conciencia colectiva sobre el entorno y las necesidades de supervivencia y reproducción de la vida, se logró que los problemas del ambiente y la dimensión de la crisis, se incorporaran a una visión y modelo alternativo de desarrollo, económicamente viable, socialmente justo, políticamente democrático y ecológica y culturalmente equilibrado.

Vida y Pensamiento Vol. 11, N° 1, 1991
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Disculpa, perdón y reconciliación
Un tiempo para "hablar desde la amargura"
Un tiempo para la solidaridad
Testimonio de un proceso de reconciliación en el contexto canadiense

Chris Ferguson

En agosto de 1986 culminó la primera etapa de un proceso histórico difícil. La Iglesia Unida del Canadá invitó a representantes de congregaciones indígenas, a la Asamblea General de la Iglesia para expresarles una profunda y sincera disculpa. Líderes de los pueblos indígenas del Canadá, miembros de la iglesia y ancianos de las tribus autóctonas se hicieron presentes para escuchar a la Iglesia hablar de una historia larga y triste. Llegaron vestidos en trajes tradicionales, tocando tambores y danzando sus danzas tradicionales, las mismas danzas que habían sido condenadas y prohibidas en el pasado, tanto por el gobierno canadiense como por la iglesia protestante.

El hecho central radicaba en que los pueblos indígenas representados eran los sobrevivientes de un violento proceso de más de 200 años de evangelizació. Evangelización que ellos identificaron como un factor importante, determinante en algunos casos del etnocidio y genocidio sufrido por algunos de sus pueblos. La prohibición legal de las danzas, la música, las ceremonias religiosas y la cultura indígena, se debió directamente, a la celosa intervención de los misioneros cristianos. La pérdida casi total de las costumbres e idiomas indígenas es también producto de una agresiva política de educación en "escuelas residenciales regionales", a donde los niños y las niñas indígenas fueron trasladados y "educados" según normas occidentales, prohibiéndoseles hablar su idioma natal. Por eso al regresar a sus aldeas la mayoría de ellos no pudieron reintegrarse a sus comunidades de origen.

La colonización de Canadá culminó con la dominación y el etnocidio de muchos de los pueblos autóctonos. En este proceso de despojo de tierras, cultura y religión, tanto la iglesia protestante como la católica tuvieron un papel determinante. Motivadas por celos evangelísticos, ambos facilitaron más bien, los intereses de una empresa colonial. Así se produjo otra vez más la unión bárbara entre la cruz y la espada. Este no es sin embargo el

---

Chris Ferguson: Secretario para la región de Latinoamérica y el Caribe de la Iglesia Unida del Canadá, ex-profesor del Seminario Bíblico Latinoamericano.

fin de la historia. A pesar de estos siglos de dominación y opresión cultural, los pueblos indígenas del Canadá continúan luchando por su sobrevivencia. Muchos están luchando por el rescate de su cultura, su idioma y su religión. Punto central de esta tarea de reivindicación es la lucha que entablan por recuperar sus tierras, la tierra que les ha sido robada y que para ellos representa la vida.

En los últimos años, congregaciones, pastores y concilios de iglesias indígenas, se han hecho presentes en las luchas y confrontaciones que son parte de las reivindicaciones indígenas. La situación real de destrucción cultural y la miseria de estas comunidades es evidente. La iglesia blanca se ha hecho solidaria de las luchas reivindicativas. Ha querido ser parte de la defensa del pueblo indígena. Pero no ha sido fácil, pues la iglesia quiso defender, solidarizarse y acompañar este proceso, sin reconocer el papel activo y la responsabilidad histórica que había tenido en la destrucción de las culturas que ahora intentaba defender. Hasta hace pocos años la teología y la política de las iglesias, incluyendo la Iglesia Unida del Canadá, fueron parte de las fuerzas dominadoras, antagónicas al movimiento indígena.

En el nombre de Cristo, la Iglesia impulsó la cultura europea, impuso la religión cristiana en su forma occidental y forzó la abolición de la rica cultura indígena. Sin reconocer adecuadamente la responsabilidad de la iglesia en este proceso destructivo, sin entender esto, sin asumirlo, no habría ni solidaridad ni reconciliación. No se trataba de decir "todo ha pasado, ya no somos así". Confrontada con las reivindicaciones exigidas por las víctimas de su propia evangelización, la única opción que existía para la Iglesia era la de pedir perdón, disculparse como primer paso hacia la reconciliación. Tampoco se trataba de un momento de sentimentalismo o de un proceso unilateral. Se trataba de un encuentro, donde eran las víctimas quienes tenían la palabra, donde había un compromiso por entender la realidad de nuestro pecado -personal y estructural-. Un proceso donde la iglesia reconocía no solamente que había dominado a otros, sino que además, había perdido la oportunidad de aprender de esta cultura, un acercamiento a Dios distinto al nuestro. En la tradición de los pueblos indígenas existe una expresión para describir este proceso para escuchar y asumir las críticas de personas o grupos agredidos. Entre ellos se habla de un "**tiempo para hablar desde la amargura**".

La iglesia comenzó a escuchar y a entender desde la perspectiva de los pueblos indígenas. Tuvo que repensar tanto su papel histórico como su papel actual. Repensar su concepto de la misión, de la relación entre cultura y fe, su concepto de iglesia e incluso, hasta su concepto de Dios.

El tiempo de hablar desde la amargura llevó a la iglesia en varias regiones del Canadá, a entrar en un tiempo de estudio, que culminó en un tiempo de arrepentimiento. Aquí la iglesia experimentó la realidad del perdón. En las palabras de Elsa Tamez "El perdón de Dios pasa por el perdón de las víctimas"[1] La iglesia, a través de su contacto real con las congregaciones indígenas y los ancianos, entendió que no vale solamente el pedir perdón a Dios. No es suficiente una actitud interna de arrepentimiento "Si hay una mediación histórica del pecado, hay una mediación histórica del perdón".[2] También el proceso de

encuentro reveló la necesaria transformación de la misión de la iglesia, que el arrepentimiento adquiriera realidad histórica y se manifiestara por medio de la solidaridad que busca la restitución de las víctimas.

Así, la Iglesia Unida de Canadá, como parte de este largo proceso de búsqueda, de escucha atenta y de arrepentimiento, invitó a los líderes y ancianos a recibir la *disculpa* de la Iglesia.

Públicamente se leyó el siguiente texto:

Disculpa a las congregaciones indígenas
concilio general, Iglesia Unida del Canadá
15 de agosto 1986 Sudbury, Ontario

Mucho antes de que mi pueblo peregrinara a esta tierra, tu pueblo ya estaba aquí y habías heredado de tus ancestros una comprensión de la creación y del Misterio que nos rodea a todos, profunda, enriquecedora y digna de ser atesorada.

Pero cuando compartías tu visión, nosotros no escuchamos. En nuestro celo por explicarte las buenas nuevas de Jesucristo, fuimos ciegos al valor de tu espiritualidad.

Nosotros confundimos las costumbres y la cultura occidental con la anchura, largura, profundidad y altura del evangelio de Jesucristo.

Nosotros impusimos nuestra civilización como condición para aceptar el evangelio. Nosotros intentamos convertirlos en nuestra imagen, y al hacerlo, ayudamos a destruir la visión que hizo de ustedes lo que eran. Como resultado de ello ambos nos hemos empobrecido, y la Imagen del Creador en nosotros se ha distorsionado y empañado. No somos lo que por el Gran Espíritu estamos llamados a ser.

Nosotros, que representamos la Iglesia Unida del Canadá, les pedimos nos perdonen, les pedimos caminar juntos en el espíritu de Cristo, de modo que nuestro pueblo pueda ser bendecido y la creación de Dios reestablecida.

Los ancianos recibieron la disculpa solemnemente con la promesa de comunicarla a sus congregaciones. El proceso de reconciliación se inició, pero no terminó allí, sin más. Los años siguientes fueron años de lucha, dentro y fuera de la Iglesia, de búsqueda de la justicia, de reivindicaciones por la tierra, incluyendo una lucha armada en Oka, Quebec en 1990. Es claro que la reconciliación se manifiesta en el grado en que la Iglesia sea solidaria. El perdón es real en el grado en que sea real la restitución de la vida de los pueblos indígenas.

---

1 Elsa Tamez *Espíritu de unidad reconcilia a tu pueblo.* Meditación bíblica.
2 Con. I CANBERRA.

Vida y Pensamiento Vol. 11, N° 1, 1991
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

La evangelización de América Latina

Ross y Gloria Kinsler

Mientras en toda América Latina se multiplican los preparativos para las grandes celebraciones y contra-celebraciones de 1992, algunos tratamos de entender y evaluar los 500 años de presencia "cristiana" en esta región. Las designaciones que se suelen aplicar a la aventura de Colón y sus sucesores son inadecuadas e inaceptables: descubrimiento, conquista, civilización, evangelización. Latinoamericanos conscientes, especialmente los descendientes de las grandes civilizaciones pre-colombinas y/o de los esclavos africanos, pueden sentirse insultados ante referencias tan insensatas e ignorantes para estos acontecimientos y sus efectos actuales. Los que trabajamos por y a través de la iglesia en América Latina, tenemos que utilizar los meses próximos para examinar la complicidad de nuestras iglesias en estos cinco siglos de tragedia humana, para confesar y arrepentirnos de nuestros pecados personales y colectivos, para interpretar a norteamericanos y europeos lo que hemos aprendido, y para preparar el camino hacia una evangelización más fiel en los años venideros.

Quinientos años de opresión y resistencia

En su pequeño libro *La Conquista de América: ¿con qué derecho?* (San José: DEI, 1988) Giulio Girardi señala que la conquista de las Américas desató procesos de colonización que arrollaron no sólo el Nuevo Mundo sino también Africa y Asia, procesos que han unificado la historia humana bajo la hegemonía nor-atlántica y que, desde entonces, los europeos han expropiado no sólo la riqueza sino también la cultura, la identidad y la historia de los pueblos del Tercer Mundo. Así que nos incumbe a todos analizar cuidadosamente estos acontecimientos del pasado y preguntarnos como cristianos ¿cuáles son las Buenas Nuevas de Dios para nosotros y para nuestros pueblos hoy?

En 1454 el Papa Nicolás V entregó al Rey de Portugal todos los reinos de Africa con el derecho de "invadir, conquistar, y sujetar a todos los habitantes del continente a la esclavitud perpetua". En 1493 el Papa Alejandro VI entregó a España todas las islas y tierras conocidas y a descubrirse al oeste y al sur de las Islas Azores con toda potestad, autoridad y jurisdicción. Durante los siguientes 150 años se calcula que los 80 millones de habitantes

---

Gloria Kinsler: Coordinadora de Cedepca para las delegaciones estadounidenses que visitan Centroamérica.
Ross Kinsler: profesor del Seminario Bíblico Latinoamericano.

de las Américas se redujeron a 10 millones. Sólo en México los 25 millones de habitantes se redujeron a un millón. Ninguna masacre del siglo 20 se aproxima ni siquiera en cifras absolutas a este monstruoso crimen contra la humanidad, mucho menos si tomamos en cuenta la población mundial total de aquella época[1].

Estas cifras son impresionantes, pero no muestran la profunda deshumanización y el sufrimiento experimentados por los pueblos autóctonos americanos, ni por los esclavos africanos que tuvieron que reemplazarlos por la fuerza. En México, por ejemplo, las madres indígenas mataban a sus hijos para salvarlos de la tortura de las minas. Las minas de plata de Potosí en Bolivia "consumieron ocho millones de vidas" bajo "condiciones de trabajo terribles". Las condiciones de las fincas de caña de azúcar eran sin embargo un poco mejores[2]. Así murieron decenas de millones, arrollados por la desenfrenada lujuria de los "cristianos" europeos.

La triste ironía de esta historia es que las riquezas astronómicas sacadas por España y Portugal de las colonias americanas, pasaron finalmente a Inglaterra donde financiaron la revolución industrial. Más tarde fortalecieron la base económica de la hegemonía de los Estados Unidos a través del hemisferio. Así es como la lógica del imperio sigue dominando, y la tragedia humana continúa hoy. "Cuanto más deseado es un producto en el mercado mundial, tanta más miseria trae a los pueblos latinoamericanos cuyo sacrificio crea dicho producto"[3]. En el interior remoto del Brasil se ha informado en años recientes que "los indios han sido ametrallados desde helicópteros y avionetas, e inoculados con virus de viruela, que sus aldeas han sido dinamitadas, que se les ha regalado azúcar mezclada con estricnina, y sal adulterada con arsénico"[4]. Galeano pregunta cómo pueden evitar los que se aprovechan de estas condiciones intolerables, las reacciones y la rebelión de "las grandes mayorías condenadas". La respuesta es clara: *represión.* Durante los últimos 25 años hemos observado una terrible represión en Brasil, Argentina, Uruguay, Chile, Paraguay, Haití, en casi toda Centroamérica, y en un grado menor en casi toda la América Latina. El gobierno de los Estados Unidos se ha identificado mayormente con los opresores ... en nombre de la libertad, la democracia y el anti-comunismo. Los horrores de la conquista se han repetido en nuestro tiempo bajo la retórica de la seguridad nacional, a veces con una compleja tecnología de vigilancia, muchas veces con brutalidad flagrante, y siempre con la manipulación de los medios de comunicación masiva. En su propio país, Uruguay, indica Galeano, que "la tortura se aplicó como un sistema rutinario de interrogación: cualquiera podría ser su víctima, no solo los sospechosos o culpables de oposición. En esta forma el pánico de la tortura se expande por toda la población, como un gas paralizante que invade cada hogar y se adentra en el alma de cada ciudadano".[5]

El mensaje bíblico del jubileo

La explotación, la opresión, y la muerte bajo élites sin conciencia e imperios foráneos no son extrañas a la Biblia. Durante las últimas décadas los cristianos del Tercer Mundo han despertado a biblistas y teólogos al hecho sorprendente pero ahora obvio, de que casi toda la Biblia fue escrita por y para un pueblo oprimido. El chileno Pablo Richard habla de "la memoria subversiva de los pobres". Por eso es inevitable que tratemos de ver cómo las

Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento respondieron al imperialismo y la represión, cómo la historia de la salvación se relaciona con la historia del sufrimiento humano y aun cómo el evangelio, las Buenas Nuevas a los pobres, deben proclamarse en América Latina hoy.

El Antiguo Testamento comienza con y está concentrado en el Exodo, el paradigma de los actos portentosos de Dios en la historia humana. Dios se presenta ante Moisés en el Monte Horeb y le dice: "He visto la humillación de mi pueblo, al maltratarlo sus mayordomos. Yo reconozco sus sufrimientos. He bajado para librar a mi pueblo de la opresión de los egipcios y para llevarlo a un país grande y fértil, a una tierra que brota leche y miel" (Exodo 3:7-8). Dios oye, Dios interviene, Dios libera, Dios da tierra y vida abundante... contra Egipto, contra reyes israelitas corruptos, contra Asiria, Babilonia, Persia, Siria y Roma. Estas son las Buenas Nuevas de Dios para pueblos oprimidos, y no deben nunca ser espiritualizadas como simple religiosidad, moralismo o pietismo.

Aún más sorprendente es la relevancia histórica del Jubileo, otra enseñanza central del Antiguo Testamento y fundamento del Nuevo. Aquí se presentan las Buenas Nuevas no sólo como una promesa de la intervención divina sino también como un programa concreto para la liberación humana por una legislación social radical. En las sociedades agrarias antiguas — como en las economías industriales modernas — los pobres siempre corrían el riego de perder su subsistencia por los desastres naturales (plagas, sequías, tempestades) y por la injusticia (impuestos excesivos, expropiación, manipulación del comercio). Cuando golpeó alguna tragedia, los campesinos tuvieron que buscar a los prestamistas, quienes cobraban intereses exorbitantes. Cuando no se podía pagar la deuda, perdieron sus tierras, tuvieron que trabajar como jornaleros, cayeron en la esclavitud o la prostitución, y finalmente sufrieron hambre, enfermedades y muerte. Así, Dios ordenó que Israel celebrara un jubileo cada 50 años, en el cual las deudas se cancelaban, los esclavos se liberaban y cada familia volvía a su tierra. Comenzando en el Día de Expiación "proclamarás la liberación para todos los habitantes de la tierra" (Levítico 25:10). ¡Estas sí eran Buenas Nuevas! Y esto es lo que Jesús intentó claramente en su ministerio, cuando al comienzo leyó de Isaías 61:1-2 en la Sinagoga de Nazaret: "a proclamar el año agradable (el Jubileo) del Señor" (Lucas 4:19).

Tomás Hanks muestra que en la lectura que Jesús hace de Isaías 61:1-2, omite la frase "el día de venganza de nuestro Dios" y agrega una frase de Isaías 58:6, "dejar libres a los oprimidos". Hanks razona que Jesús quiere ligar así los dos capítulos de Isaías y relacionarlos claramente con Levítico y el Año de Jubileo". "La originalidad y valentía ejemplificadas en el relato de los dos textos se explica mucho mejor como un reflejo del punto de vista exegético de Jesús y su propia pasión por la liberación"[6].

Vemos que Isaías 58:6 rechaza claramente la religiosidad y el pietismo y afirma cuatro veces el mandato divino de la liberación social y económica:

> *¿No saben cuál es el ayuno que me agrada?*
> *Romper las cadenas injustas,*

desatar las amarras del yugo,
dejar libres a los oprimidos,
y romper toda clase de yugo.

Versión Latinoamericana.

Estas son las Buenas Nuevas de Dios para el pueblo israelita y por medio de él a las naciones. Este fue el sentido del mensaje de Jesús cuando proclamó la venida del Reino de Dios. Este es o debe haber sido el mensaje de la iglesia a través de la historia hasta nuestra era. Leamos una vez más el pasaje de Nazaret (Lucas 4:18-19) y a la par otro texto clave en el que Jesús les explica a los seguidores de Juan el Bautista la naturaleza de su ministerio (Lucas 7:22-23).

El Espíritu del Señor está sobre mí, por el que me consagró. Me envió a traer la Buena Nueva a los pobres, a anunciar a los cautivos su libertad, devolver la luz a los ciegos, a despedir libres a los oprimidos, y a proclamar el año de la gracia del Señor

Vayan a contarle a Juan lo que han visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son purificados, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia la Buena Nueva a los pobres; y ¡feliz el que no se sienta desilusionado después de haberse encontrado!

Versión Latinoamericana

Decir que el ministerio y el mensaje de Jesús eran sociales y económicos no le quita en nada su naturaleza espiritual. Por el contrario, les restaura el sentido bíblico fundamental de que Dios es soberano sobre toda la vida y sobre todas las dimensiones de nuestra vida. Las dimensiones sociales y económicas de nuestra vida son fundamentales, y deben estar integralmente relacionadas con nuestra fe y discipulado. La Biblia reúne todas estas dimensiones dentro de su concepto de paz (shalom), que significa salud, integridad, plenitud de vida, justicia, reconciliación y salvación. Cuando Jesús sanó a los enfermos y a los endemoniados, cuando confrontó a los religiosos y cuando retó a los ricos y opresores, les llamó a la fe y a la fidelidad.

Evangelización hoy

Por las carreteras de Guatemala se ven hoy día grandes cruces de concreto, colocadas por la Iglesia Católica con este mensaje: "1492 a 1992—500 Años de Evangelización". La Iglesia Católica de Brasil, queriendo neutralizar la Teología de la Liberación y también el crecimiento de los movimientos protestantes, ha iniciado una enorme "cruzada internacional para recuperar el rebaño" bajo el lema "Evangelización 2000". Ha organizado 66 escuelas de predi-cadores en 40 diócesis, y estas escuelas han formado ya 2400 oradores. Se

están lanzando a las calles y las plazas de todo el país "evangelizadores cristianos en el mejor estilo de los predicadores de las iglesias pentecostales" (*La Nación*, San José, Costa Rica, 5/2/90).

Múltiples misiones protestantes han invadido América Latina en estos últimos años, casi todas con una orientación evangelística fuertemente individualista. Algunos dicen que solamente en Guatemala hay 600 grupos. Estas misiones e iglesias nuevas proclaman su mensaje, orientado a la salvación individual y al cielo, por medio de la visitación de casa en casa, tratados, altoparlantes, cultos diarios, campañas interminables y repetitivas, y numerosos programas radiales y televisivos. Crecen por medio del proselitismo y las divisiones, técnicas crudas o refinadas, e incontables capillas y puntos de predicación.

El Departamento Ecuménico de Investigaciones acaba de publicar un pequeño libro de Jaime Valverde titulado *Las Sectas en Costa Rica: Pentecostalismo y conflicto social*. Este análisis sociológico, co-patrocinado por el Centro de Coordinación de Evangelización y Realidad y el Consejo Superior Universitario Centroamericano, concluye con estas palabras, que podrían aplicarse a toda Centroamérica y quizás a América Latina en general:

El movimiento pentecostal de características sectarias se desarrolla entonces en medio de una gran paradoja: constituye una protesta simbólica ante el deterioro de las condiciones de vida de vastos sectores de la población, y ofrece a sus fieles la posibilidad de entablar relaciones primarias cálidas y fraternales; por otra parte, los efectos sociales y políticos de su actividad son totalmente funcionales con los intereses de dominación de la clase dominante. De modo que, partiendo los "cristianos" de un rechazo de las órdenes impuestas por el mundo y la sociedad, cumplen una función legitimadora del orden social y, por tanto, de las posiciones de aquellas clases que usufructúan del mismo. En ese sentido, y a diferencia de la iglesia católica tradicional, las iglesias pentecostales de características sectarias, no incurren en una legitimación activa, sino pasiva del statu quo.[7]

No todos los pentecostales son sectarios, pero probablemente el 70% de los protestantes latinoamericanos son pentecostales, y la tendencia citada por Valverde se extiende mucho más allá de los pentecostales.

Las conexiones entre la represión en América Latina y las iglesias estadounidenses no son del todo evidentes. Pero se necesita poco análisis social o imaginación profética para trazar las líneas de interés entre la riqueza, las empresas, la política extranjera, el poder militar, la guerra de baja intensidad, los medios de comunicación masiva, y las iglesias de Estados Unidos por un lado, y la aguda pirámide social, la depresión económica severa, el desempleo y sub-empleo elevados, la pobreza extrema generalizada, la represión militar, la desnutrición masiva, la mortandad infantil excesiva, y el escapismo religioso en América Latina por el otro lado.

Sería quizás inútil soñar cómo habría sido la historia de América Latina, si las Buenas Nuevas del Reino de Dios se hubieran proclamado y aplicado durante estos 500 años; si en vez de haberse concentrado la riqueza, la tierra, y los demás recursos se hubieran redistribuido entre todo el pueblo; si el shalom (paz con justicia) reinara en vez del poder militar y policíaco; si las naciones foráneas hubieran mirado más allá de sus ganancias inmediatas y su creciente dominio hacia los valores humanos fundamentales. Por lo menos podemos notar la heroica resistencia de los pueblos latinoamericanos, los enormes sacrificios de los mártires religiosos y políticos conocidos y anónimos, quienes han sido voz de los sin voz, los múltiples aportes de las comunidades eclesiales de base, de los proyectos de promoción humana, publicaciones, y capacitación, y de los movimientos populares que afirman y promueven la visión del Jubileo, el shalom y la vida.

La tarea de la evangelización es relativamente clara y terriblemente urgente en América Latina hoy. Las posibilidades en América del Norte y Europa Occidental no son tan claras. En América Latina la vida y la esperanza surgen abundante aunque trágicamente entre los campos sangrientos de lucha y represión. En Norteamérica y Europa el poder corrosivo del imperialismo y la riqueza parecen haber minado la sensibilidad humana, saciado los placeres, encubierto el significado de la vida y eliminado la esperanza de un mundo mejor. Así es que, aunque parezca irónico, algunos del norte vienen al sur en busca de fe, de esperanza y de amor, en busca de una nueva teología, de una nueva espiritualidad, de una nueva humanidad. En esta manera nos unimos para caminar juntos en la tarea de la evangelización hoy.

NOTAS

1 Girardi, Giulio. *La conquista de América ¿con qué derecho?* San José: DEI/CAV; 1988. p. 31.

2 Galeano *Open Veins of Latin America: Five Centuries of the Pillage of a Continent. New York: Monthly Review Press, 1973.* pp. 25, 42, 51.

3 Galeano, p. 73,.

4 Galeano, p. 61.

5 Galeano, p. 306

6 Hanks, Tomás. *God Loved the Thrid World,* Obris, 1983, p. 99.

7 Valverde, Jaime. *Las sectas en Costa Rica. Pentecostalismo y conflicto social.* San José: DEI/CSUCA/ CECODERS; 1990. p. 85

Vida y Pensamiento Vol. 11, N° 1, 1991
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Racismo en la Biblia
Un acercamiento bíblico-exegético a la segregación racial de los pueblos indoamericanos

G. D. Cutimanco

Introducción

Este ensayo estudia el fenómeno del racismo en la Biblia, y sus ulteriores repercusiones.

El enfoque se hará desde la perspectiva de los términos **'am** (Hebr. Pueblo) y **goy** (Hebr. nación), aunque existen otros términos afines. Para efectos de análisis del Nuevo Testamento, se dará especial énfasis al uso de la palabra griega **'ethne** en relación a **laós**.

Este ensayo se justifica en el hecho de que el lector común de la Biblia ignora muchas veces el sentido de los términos mencionados y reproduce simplemente los esquemas tradicionales que están detrás de estos términos que poseen una clara carga racista. La idea es desenmascarar los esquemas lingüístico-teológicos en los que se apoya el racismo. Todo esto, desde una perspectiva indígena, que valora nuestro rico acervo cultural, injustamente anatemizado por las circunstancias históricas que se han venido dando desde la llegada de los invasores europeos hasta nuestros días.

1. Antes de la era cristiana

En nuestro contexto latinoamericano "cristianizado", la influencia de categorías bíblicas tiene mucho peso en nuestras prácticas y en el comportamiento con nuestros semejantes.

En el idioma hebreo existen dos palabras que designan grupos de personas[1]. Por un lado, se encuentra el término **am**, que designa a un pariente o familiar. Por otro lado encontramos el término **goy**, cuyo significado principal es el de "estirpe" o "tribu". Lo que debe quedar claro es que el primer término tiene el sentido de parentesco sin condicionamiento de factores externos, mientras que en "**goy**" intervienen otros factores territoriales o políticos[2]

Goyo Cutimanco: graduado del Seminario Bíblico Latinoamericano y coordinador de Coopa (Coordinadora de Pastoral Aborigen).

El uso de estos términos en relación con Israel y los demás pueblos tiene que ver más con una diferencia religiosa: pueblos que sirven a Yahweh (**ammim**) y pueblos que no sirven a Yahweh (**goyim**, "paganos"). Esta distinción no corresponde a la etimología de las palabras sino más bien, a un punto de vista unilateral del pueblo de Israel, así, **ammim** y **goyim** se usan más bien como variantes estilísticas.

Hulst aclara que:

> *"la traducción de **goyim** por "paganos" presenta ya una amplia divergencia, y no consta que no haya una norma clara por la que unas veces se utiliza "naciones" y otras "paganos" (refiriéndose a las traducciones de **ammim** "pueblos" y **goyim** "paganos")*[3]

Sin embargo, podemos inferir que aquí intervienen ya claras inclinaciones etnocentristas por parte de Israel, que se van acentuando aún más en el judaísmo rabínico y en la versión griega de la Biblia (LXX).

"**Goyim**" es utilizado al principio con un sentido peyorativo. Para Dios el **goy** es "extraño", el que está alejado de él y no es tenido en cuenta para nada. Esta exclusión de los **goyim** se hace mucho más evidente después de las catástrofes históricas de los años 66-70 y 132-135 d. C., cuando se niega a los **goyim** la posibilidad de ser incorporados en la era mesiánica aún en calidad de prosélitos, lo que era común antes de la era cristiana.

Después del exilio del pueblo judío, se acentúa más esta separación de significados, especialmente cuando se prohíbe emparentarse con los **goyim** y se evita toda clase de relación con las prácticas culturales extranjeras. Con esto se quería preservar una doctrina *pura* y sin influencia de las religiones extranjeras. Esta especie de *xenofobia* es propia de un pueblo cuando se ha encontrado repetidamente al borde del exterminio.

Por otro lado, no es menos cierto que aún la religión judía o el Yahvismo, viene a ser una mezcla de elementos culturales de sus vecinos. Es sorprendente ver y comparar las prácticas culturales (ritos, ceremonias) de las religiones y costumbres *paganas* presentes en la religión judaica. Por eso con mucha razón, indica Leonardo Boff que: "El Antiguo y el Nuevo Testamento no dejan de ser escritos sincretistas que asimilan las influencias ambientales de su propia cultura y de otras"[4]. De modo que Dios **no impone su cultura** para *fabricar* un pueblo perfecto, invulnerable o inmune a las influencias *paganas* (**goyim**). Dios mismo tuvo que contextualizarse y acomodarse a los elementos existentes en el ambiente que encontró, en la región que hoy conocemos como Medio Oriente.

Este divorcio unilateral de significados se acentúa más en la traducción de los LXX[5], donde en la mayoría de los casos se prefiere traducir **goy** por **éthne** y **'am** por **laós**. De los aproximadamente mil pasajes donde aparece el término **éthne**, éste casi siempre viene a ser la traducción del hebreo **goy** o **goyim**.

Ya en Platón (428-384 a. C.) la palabra **éthnos** aparece con un sentido peyorativo: "ladrones" y "restante populacho"; con ella se designa al extranjero. Más tarde recibe un nuevo significado secundario también peyorativo, próximo al sentido de "bárbaros"[6]; de ahí que los LXX y el Nuevo Testamento hayan preservado el término de **laós**... para el antiguo o nuevo pueblo de Dios respectivamente, mientras que otros pueblos "paganos", son llamados de modo genérico **éthnos** o **éthne** (en plural)[7].

Esta aparente exclusividad de Israel como pueblo escogido por Dios, y la consiguiente xenofobia demostrada hacia los demás pueblos, queda corta ante los insistentes testimonios bíblicos que nos presentan a un Dios preocupado por todos los seres humanos en general, por encima de fronteras raciales creadas por seres humanos imperfectos. En el Antiguo Testamento, cuando Dios bendice a Abraham en Génesis 12.3, habla de *"todas las familias de la tierra"*, cuando Isaías habla sobre la venida del Mesías, dice que los **goyim** andarán bajo su luz y su resplandor (Isaías 60.3). Existen muchos otros pasajes bíblicos que dan muestras de la tendencia universalista de Yahweh[8]. El mismo sentido **etnocentrista** del pueblo israelita recibe un fuerte golpe cuando Yahweh les dice en Deuteronomio 7:7 que no los tomó en cuenta por ser *más que los otros pueblos* (**`ammim**)[9], sino porque eran los más *insignificantes*; y en Ezequiel 16:3 Yahweh muestra a Israel su memoria histórica, haciéndole recordar que sus parientes directos (padre y madre) son *Amorreos* y *Heteos*, estirpes a quienes la tradición judía normalmente cataloga como "gentiles", "paganos" (**goyim**). En tiempos del exilio, un "pagano" como Ciro *ungido por Dios*, se transforma en salvador de Israel. Más aún, frecuentemente Yahweh defiende la causa del **extranjero**, junto con la de la viuda y el huérfano (Dt. 16.14; 26.13).

De particular importancia es la adhesión de extranjeros al pueblo de Israel, entre ellas tenemos al caso de la mujer Cusita (Etíope), casada con Moisés, en Números 12.1. En este texto Dios muestra una clara actitud antirracista al defender a esta mujer de raza negra (compañera del semita Moisés), castigando con lepra a los que murmuraron contra ellos. Otro caso registrado es el de Rajab (Josué 2), mujer ramera Cananita de Jericó, perteneciente a la estirpe no Semita, y que a la postre vino a formar parte nada menos que de la genealogía de Jesucristo (Mat. 1:5). En el libro de Jonás, vemos dos fuerzas opuestas que entran en tensión: por un lado está la personalidad etnocentrista de Jonás que no le deja ver la universalidad de la salvación de Dios, y por otro lado está el deseo de Yahweh de que los pueblos (**goyim**) tengan las mismas oportunidades de recibir la bendición divina. Como acertadamente señala H. Bietenhard: *"el destino negativo de la gentilidad (o paganismo) no es, según el Antiguo Testamento ni duradero ni definitivo"*[10]

2. En la era cristiana

Hasta aquí hemos visto que el pueblo judío tiene dos términos hebreos para distinguirse de las otras naciones, pero que ante Yahweh, los argumentos de distinción no cobran ninguna fuerza. Dios se opone a que se enaltezca un pueblo en detrimento de los demás.

El Nuevo Testamento sigue más o menos la distinción que hace la versión de los LXX entre los términos **éthnon**, "paganos" y **laós** "pueblos"[11]. De las 162 veces que **éthnos**

aparece, 43 corresponden al libro de Hechos y 54 a las cartas paulinas. Cabe señalar que, cuando se denomina con **éthnos** al pueblo judío, siempre se hace alguna aclaración en el contexto. Queda claro, pues, que **éthne**, se aplica a los "paganos", por ejemplo: en Hech. 26:23 el término **laós** se refiere a Israel, y **éthne** a los "paganos". Sin embargo, al igual que en el Antiguo Testamento, Jesús sigue el mensaje universalista y habla de la salvación de los "paganos", especialmente en sus mensajes escatológicos; aunque él presenta su trabajo con los judíos, como misión inicial. Por eso en Mateo 8:10ss él dice que *vendrán muchos del oriente y del occidente*, dando apertura amplia al concurso de los gentiles en el plan de la salvación divina.

Un caso de singular importancia para esta investigación, es la polémica sostenida entre Pedro y Pablo alrededor del tema de la identificación con los pueblos gentiles (**éthne**). Hechos 10 nos narra el dramático contacto de Pedro con la comunidad no judía, más tarde él y sus compañeros se quedan atónitos ante la manifestación del Espíritu Santo sobre los **éthne** (a pesar de que había sido ya testigo de una experiencia similar, Hechos 2). Cuando Pablo se encuentra con Pedro en Antioquía (Gálatas 2:11-21), se da un confrontamiento verbal. Pablo le hace ver a Pedro su actitud *racista* y su hipocresía, asunto que tuvo que ser llevado al primer concilio en la historia del cristianismo, que se celebró en Jerusalén (Hech. 15). Después de dicho Concilio, parece que Pedro, al fin, muestra identificación con los **éthne**. Luego testifica que Dios no ha hecho ninguna diferencia entre los **éthne** y los **laós** (judíos) Hech. 15:9; Pedro habla luego de *yugo difícil de cargar*, el cual habían heredado de sus antepasados. Pedro sin embargo, aboga por la abolición de dicha carga (v. 10). Estos eventos registrados por el médico no-judío Lucas, son corroborados por otros pasajes que veremos en seguida.

La clara identificación de Pablo con los **éthne** la encontramos en Romanos, 11.13 donde dice que es un apóstol a los gentiles (**éthnon**). La identificación con los no-judíos traspasa las barreras del centralismo religioso común, que en este caso sería el cristianismo. En Romanos 2 encontramos una providencial apología que un siglo atrás, pudo quizás haber salvado a muchos pueblos de la hoguera inquisitorial. Entre otras cosas, Pablo aclara que para Dios no existe acepción de personas (**presopolempsia**); hace ver que los *justos* no son exactamente los oidores (**acroatia**) sino los hacedores (**poietai**) de la ley (**nómon**). Los párrafos subsiguientes, literalmente rezan así:

> *v. 14 Porque cuando los gentiles (**éthne**) que no ley tienen, por naturaleza (**poieosin**) éstos ley no teniendo, para sí mismos son ley;*
>
> *v. 15 los cuales muestran la obra de la ley escrita en los corazones de ellos dando testimonio juntamente (**sumerturoúses**) de ellos la conciencia y entre ellos los unos a los otros los pensamientos (**logismon**) acusando o también defendiéndose.*

Este pasaje descarta claramente la hegemonía y/o la exclusividad de cualquier religión como única regla de fe para los seres humanos. San Pablo no se hace problemas en conciliar al cristiano judío con el gentil (Rom. 11). En Efesios 2:19 dice que ya no son "extranjeros" (**xénoi**) los gentiles. Al escribir a los Colosenses dice que "ya no hay griego ni judío ni

bárbaro ni escita" 3.11 (este último considerado, para aquel entonces, como el colmo del paganismo). Sin embargo no podemos caer en la trampa de la interpretación racista de Colosenses justificando la existencia de una sociedad homogénea bajo el emblema de una sola cultura. San Pablo, habla evidentemente de igualdad de condiciones y oportunidades ante Dios, para las diferentes culturas. Es decir, Dios no es patrimonio de una cultura en particular, sino que El es el Dios de la diversidad de culturas que existen en el mundo.

A la luz de estos pasajes ¿Podríamos condenar al infierno a todos nuestros antepasados que no conocieron la Biblia, la cruz y la espada del invasor?

3. Racismo en la Biblia y sus implicaciones ulteriores

La interrogante anterior debe llevarnos a serias reflexiones sobre la carga segregacionista que conlleva una interpretación unilateral de las Sagradas Escrituras, Roger Bastide, citando a M. Weber dice que:

> *...la raza puede ser concebida como una comunidad de individuos que poseen los mismos caracteres hereditarios y un origen genético común -sigue diciendo que-, el fenómeno del racismo aparece cuando esta categoría biológica se transforma en sociológica, y al primigenio vínculo social entre los miembros de la comunidad racial se añade otra de distinta especie, de orden político y supersticioso que puede provocar rechazo a los componentes de otros grupos*[12].

La Biblia es uno de los libros más realistas que existe en el mundo, es decir, no oculta los errores del protagonista humano: nos presenta a un David con errores fatales, a un pueblo de Israel con un sin fin de deficiencias; Pedro es descrito como un personaje con graves problemas de carácter: la Biblia también nos muestra el origen y desarrollo de la iglesia cristiana en medio de serios reveses.

El análisis anterior nos muestra que el vínculo social original que existía entre los hombres, es alterado por la cultura hebrea al priorizar otro vínculo de orden religioso, cuasi supersticioso (contrario a los mandatos de Yahweh), y que a la postre desembocó en una xenofobia, con la cual Dios no estuvo ni estará de acuerdo.

Debe quedar claro que no estamos hablando de un racismo de parte de Dios, ni de que la Biblia promueva el racismo; estamos hablando más bien de seres humanos (patriarcas, profetas, apóstoles) protagonistas humanos, que aparecen en la Biblia como seres no perfectos en camino a la perfección (Filipenses 3:12-16). Ninguna cultura ha sido ni es perfecta, en todas ellas aparecen signos de la imagen de Dios y signos de degradación. De modo que si queremos hacer Teología, cualquier cultura del mundo encierra signos de la revelación divina y de la presencia creadora y sustentadora de Dios. Cabe destacar que en el Nuevo Testamento encontramos elementos históricos de aculturación por medio del Evangelio (Hechos). Pedro, en vez de predicar a Cristo, predicaba el judaísmo. El primer Concilio cristiano tuvo que girar alrededor de este problema. Hasta el día de hoy no se ha

superado el escollo, en pleno siglo XX la religión sigue siendo utilizada como "caballo de Troya" de los modernos colonizadores-evangelizadores, como instrumento de aculturación y la consiguiente aniquilación de pueblos aborígenes. En vez de predicar la libertad que Dios ofrece, se nos predica sumisión a sistemas ajenos a nuestra realidad.

El libro de Romanos da a la religión el lugar que le corresponde. Toda la Biblia tiene un contenido humanizante para el bien de nuestra sociedad. El racismo de Jonás quien no consideraba a los Ninivitas como una nación con iguales derechos a los israelitas, fue explicado por el mismo Yahweh mediante una bella lección objetiva. La interrogante sobre la preservación de los pueblos (Nínive) y de la naturaleza (la calabaza) en Jonás 4:11 con la que Dios termina su magistral explicación, es digna de tomarse en cuenta tanto por los teólogos occidentales como por nosotros mismos, especialmente hoy, que nos corresponde reorientar nuestros esquemas teológicos bajo la sombra de los 500 años de resistencia racial.

En la actualidad siguiendo el esquema de los nuevos patrones nord-atlánticos, aún los antropólogos nos siguen llamando *etnias*, término que conlleva desde la época de Platón toda una carga peyorativa. La bella lección de Jesús a la Samaritana de que el lugar de la adoración no será más Jerusalén (centro de las grandes religiones del mundo), sino cualquier otra parte, debería permitirnos ver a Dios, allí donde el bien triunfa sobre el mal, la justicia sobre la injusticia, la paz sobre la guerra. El centro de adoración a Dios no puede ser solamente la iglesia cristiana pues, nuestros pueblos aborígenes han adorado al mismo Dios que los cristianos. Sin embargo, a las religiones indoamericanas -asociándonos con la carga peyorativa de **éthne**- se nos llaman "paganas", "animistas" o simplemente "irracionales". Si tomáramos en cuenta las enseñanzas de San Pablo en Romanos 2, sería posible encontrar a Dios en cualquiera de las religiones de nuestros pueblos indoamericanos (**Phusei** naturales) que aún hoy perviven. Entonces, por qué nos siguen calificando de salvajes y semi-civilizados?

Conclusión

Hasta aquí hemos visto que una cultura como la judía ha alimentado el exclusivismo lingüístico-cultural para tratar de situarse por encima de los demás pueblos, y que al mismo tiempo, Yahweh continúa mostrando su oposición.

La Biblia nos muestra a un Dios interesado por toda la raza humana, por eso él se opone a todo esquema que rompa con los vínculos sociales y culturales, aunque en todo momento condena los excesos y desvíos de las buenas normas con las que se rige una sociedad.

La versión de los LXX profundiza aún más la brecha racista entre los términos **'am** y **goy**. El Nuevo Testamento sigue el mismo uso lingüístico de estos términos, pero es clara la desideologización propugnada por Jesús y el Apóstol Pablo.

Las evidentes implicaciones de la segregación cultural practicada por la religión judía, fueron heredadas por el cristianismo actual, de ahí que hoy se entienda evangelización como sinónimo de aculturación. Se necesitarán muchos concilios como los de Jerusalén (Hech.

15) para que la religión cristiana aprenda a respetar la idiosincrasia y la religión de nuestros ancestros indígenas. Se necesitarán muchos *apóstoles a las éthne* para aprender a leer y ver la ley de Dios escrita y practicada por nuestros antepasados y por nuestros hermanos aborígenes de los muchos que aún quedan desafiando a los genocidas de ayer y de hoy.

NOTAS

1. Entre los términos hebreos afines tenemos: nekar "forastero", "país extranjero", "extranjero"; el hebreo ger que es el "económicamente débil" y tiene derecho a la ayuda igual que las viudas y los huérfanos. Otro término afín es zar que viene a denominar al "extranjero" y al "extraño" (de la raíz zur II "apartarse"). En este mismo sentido, la variante zarim se usa para designar a los pueblos extranjeros, especialmente, enemigos políticos de Israel. El mismo zar puede referirse a "otro", "perteneciente a otro", y en este sentido podría ser el "peligroso", "hostil", "lo que se opone a lo sacro" ("profano" en el sentido cúltico).

Tal vez el término más cercano a nuestro vocabulario en estudio es zar, ya que designa justamente a los "paganos" con los que Israel no debe establecer ninguna alianza. Después de ger, que en nuestro contexto actual sería el *refugiado*, el término cercano a zar, viene a ser el adjetivo nokri: "extraño". "extranjero".

2. Tomado de Ernest Jenni y Claus Westermann, Ed. ***Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento***, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, pp. 373-377 (Vol. II).

3. ***Ibid.***, p. 408.

4. Leonardo Boff, ***Iglesia Carisma y Poder***, Santander: Editorial Sal Terrae, 1985, p. 171.

5. Los LXX (la Septuaginta): nombre que proviene de la leyenda de Aristeas, según la cual 72 judíos prepararon la traducción de la Biblia Hebrea al Griego, en 72 días, aunque en realidad esta traducción ocupó mucho más tiempo: el Pentateuco ca. 250 a. C. y el resto hacia el 150 a. C. Tomado de Jorge A. González, "Textos y Versiones del Antiguo Testamento", en: ***Diccionario Ilustrado de la Biblia***, Miami: Editorial Caribe, 1977, p. 655.

6. H. Bietenhard "pueblo", en: ***Diccionario Teológico del Nuevo Testamento***, Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 438 (Vol III). Este término viene del Gr. bárbaros que significa: bárbaro, extranjero, nativo (i.e. en Rom. 1:14 tiene la connotación de "inculto" -V.P.). Originalmente significaba "todo no griego" -referido a pueblo- y fue especialmente aplicado a Medos y Persas; después de la guerra con Persia el término se aplicaba a todo lo "brutal" y "rudo". Posteriormente es usado por judíos helenos (i.e. la LXX) aplicándole a los últimos significados anteriores.

7. ***Ibid***, p. 437.

8. Véase, entre otros, Isaías 949:6; Salm. 18:50, 46:11, 47:10; además de los libros de Daniel y Jonás.

9. Nótese que en esta comparación Yahweh no llama goyim a los "paganos", sino más bien los llama `ammim "pueblo" (Biblia Hebrea).

10. H. Bietenhard, *Op. Cit.*, p. 439.

11. Aparte del término griego laós tomado del ámbito militar que significa "pueblo, nación, multitud", existen otros que se refieren al mismo tema, y estos son: a) demos "forastero, refugiado"; b) achlos, que significa "masa, gente"; c) xénos que fundamentalmente designa al "extranjero, forastero", también puede tener el carácter de "huésped invitado"; d) pároikos "vecino", "el que goza de derechos especiales", e) métoikos, es otro término técnico que designa al "no-ciudadano"; f) állotríos que viene a designar al "extranjero, extraño y hasta enemigo", y g) proselutos "advenedizo" (que en hebreo es el equivalente a ger o tosab).

12. Roger Bastide, ***El Prójimo y el Extraño. El encuentro de las civilizaciones***; Buenos Aires: Editions Cujas, 1970, p. 93.

Vida y Pensamiento Vol. 11, N° 1, 1991
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

¿Qué significa perder la patria?

Ricardo Foulkes B.

El Gran Jefe en Washington nos manda el mensaje: quiere comprar nuestra tierra. También nos envía palabras de amistad y buena voluntad. Muy amable, ya que sabemos que él, en cambio, tiene poca necesidad de la amistad nuestra. Pero tomaremos bajo consideración la oferta, porque sabemos que si no vendemos la tierra, el hombre blanco bien puede llegar con armas para robárnosla.

....Una cosa sabemos: la tierra no pertenece a los seres humanos. Más bien, el ser humano pertenece a la tierra. Todo va enlazado, como la sangre que une a una familia. Ni quisiera la raza blanca queda exenta del destino común, y cuando violamos la tierra destruimos algo de nosotros mismos.... Uds. pueden pensar ahora que se hayan adueñado de Dios lo mismo que quieren adueñarse de nuestras tierras, pero no es así. El es el Dios de toda la humanidad, y su compasión se comparte por igual entre el Piel Roja y el ser blanco. No sé; tal vez descubriremos un día que somos hermanos.

....No entendemos por qué Dios les ha dado la energía de venir a este territorio para transformarlo, ni el propósito que él tiene en permitir que Uds.lo dominen y nos dominen. Este destino de Uds. es un misterio, porque no entendemos por qué todos los búfalos tienen que morir, los caballos tienen que domesticarse, y los rincones secretos del bosque tienen que llenarse del olor pesado de muchos hombres....

El Jefe Sealth de la Liga Duámich
(Noroeste de los EE. UU., 1854)

A nadie le gusta ser desposeído de su tierra. Por más desagradable que sea, sin embargo, la experiencia se repite a lo largo de la historia humana, y desde luego tiene eco en la historia bíblica. La tierra de promisión, Palestina, ha sido por más de 3000 años punto de discordia. No nos sorprende, entonces, cuando encontramos en el Antiguo Testamento actitudes que contrastan sobre este tema:

1) A veces los escritores asumen una actitud triunfalista y aun bélica. Dios, en su pacto con "el pueblo escogido", promete darle una tierra y bendecirla a perpetuidad.[1] Según esta mentalidad, los pobladores originarios de Canaán eran viles y sucios; sus costumbres, sobre

---

Ricardo Foulkes: profesor del Seminario Bíblico Latinoamericano.

todo sus prácticas paganas en el culto, ofendían a Dios[2], de manera que los israelitas, por las armas, tendrían que "purificar" la tierra, para luego ocuparla ellos y rendirle a Yahvé un culto digno.

No nos toca aquí examinar esta veta en detalle, pero a través de varios milenios, tanto judíos como cristianos hemos hecho uso de este argumento alegándolo como pretexto para cualquier invasión que nos parezca conveniente. Hay que reconocer con tristeza que en la Edad Media, por ejemplo, las bulas papales con el fin de reclamar para el Santo Padre el título de "dueño del mundo" (dominus orbis); en lo temporal y espiritual, se valían de versículos como el siguiente, dirigido a Dios:

> *"A los antiguos habitantes de tu tierra santa los odiabas, porque cometían las más nefastas acciones, prácticas de hechicería, iniciaciones impías." (Sab 12.3-4)*

Por eso, cuando el Papa Alejandro VI, convencido de ser dueño de las tierras del nuevo mundo en lo temporal y en lo espiritual, quiso describir en el siglo XV su generosidad al disponer de ellas, usó términos como donamus, concedimus et assignamus, palabras que servían para que los reyes católicos llevaran a cabo cualquier conquista.

La lógica de esta teoría teocrática es la siguiente: antes de la venida de Cristo, los príncipes recibían la jurisdicción de sus repúblicas, fuera por vía de derecho o por designación del pueblo; pero desde la redención operada por Cristo, todo poder le ha sido dado a él, y Cristo transmite esta plenitud de potestad a San Pedro y sus sucesores. Así pues, todo poder en la actualidad viene a los hombres cristianos por concesión de Cristo y sus vicarios. Pero a los pueblos infieles de ultramar, no se les puede controlar antes de "descubrirlos"; una vez descubiertos estos pueblos quedan abiertos a la evangelización. Una vez cristianizados, pueden quedar bajo el mando de la iglesia o bien ejercer el poder por permisión de la iglesia[3]. Por ejemplo, si Dios es dueño de todo, puede prestar a la Iglesia no solo su señorío cósmico sino su soberanía política. En el caso de América, esto quiere decir que si hubiera allí príncipes cristianos, el Papa no tendría potestad sobre sus territorios, pero como no los había, el estado español o portugués, sacralizado por la Santa Sede, se responsabilizó de su evangelización. Esta actividad cristianizadora se consideraba la razón fundamental - en teoría - de los viajes de Colón y otros colonizadores, de manera que la palabra "evangelización" figura a menudo en los documentos oficiales.

En 1510 Juan Mair[4] utilizó un argumento doble al respecto: a) Los cristianos pueden recurrir a las armas, siempre que esto se haga con el fin de predicar el evangelio. b) Haciendo suya la teoría aristotélica, según la cual los bárbaros son esclavos por naturaleza, Mair suponía que éste era el estado de los indios. Por tanto, los príncipes cristianos tenían todo derecho a sojuzgar a los pobladores del Nuevo Mundo, a ocupar sus tierras y a someterlos a servidumbre. Muchos pensadores de la iglesia europea salpicaban sus documentos de términos como "barbarie", "infieles", "oposición terca al evangelio", "abominaciones" y "pecados contra la ley natural".

Esta "relectura de la Biblia", como tantas otras que , por desventura, hacemos hoy, simplemente promovía intereses creados y aumentaba el poderío de una minoría, y por tanto no constituía una lectura adecuada de la Biblia. Más bien, se aprovechaba de un solo extremo de la paradoja descrita en las Escrituras: que una nación crea para sí un espacio que será "su tierra", al mismo tiempo que otras son despojadas de su tierra y sufren gran trasntorno y dolor. El mismo pueblo judío tuvo ocasión, años después, de experimentar esta dura realidad.

2) Cuando a Israel le tocó vivir en carne propia la pérdida de la patria, su tristeza se expresó de muchas maneras. A veces perplejos, a veces indignados, los autores bíblicos se quejan de la suerte del pueblo de Dios. Ha desaparecido el triunfalismo de la época del éxodo y la conquista de Canaán: en su lugar, surge el reconocimiento de su propia culpa y de la presencia misteriosa de Dios en todas las circunstancias. A veces, arrojados de Palestina y repatriados en Babilonia u otras naciones, los poetas se llenan de nostalgia:

Sentados juntos a los ríos de Babilonia,
llorábamos al acordarnos de Sión.
En los sauces que hay en la ciudad
colgábamos nuestras arpas.
Allí, los que todo nos lo habían arrebatado,
nos pedían que cantáramos con alegría;
¡que les cantáramos canciones de Sión! (Sal 137.1-3, VP)

Mudos y renuentes a dar gusto a sus captores, los israelitas soñaban con el lejano templo de Jerusalén, ya desaparecido en la toma de Jerusalén, en el año 586 a.C.

Otro salmo describe la vergüenza de los deportados:

Nos has entregado
cual si fuéramos ovejas para el matadero ....
Nos has convertido en objeto de insultos;
nuestros vecinos nos ofenden y ridiculizan.
Has hecho que los paganos se burlen de nosotros;
al vernos, mueven burlones la cabeza.
No hay momento en que no me vea humillado;
se me cae la cara de vergüenza .... (Sal 44.10b-15)

Otras veces, la pérdida de la patria tomaba la forma de la colonización de Palestina por los imperios de turno. Aun sin destierro, los autores veían invadida su tierra por extranjeros que los expoliaban por medio de tributos e impuestos y aun los atacaban físicamente:

"Cuando los gentiles vecinos supieron que el altar había sido reconstruido y que el templo había sido edificado de nuevo como era antes, se indignaron mucho y decidieron exterminar a los israelitas que vivían entre ellos; comenzaron, pues, a matarlos para exterminarlos.
....La población pagana de Galaad se alió contra los israelitas que

vivían en ese territorio, para exterminarlos. Estos se refugiaron en la fortaleza de Datema, y enviaron a Judas (Macabeo) y a sus hermanos una carta en que decían: "La población pagana que nos rodea se ha aliado contra nosotros. Ya se están preparando para venir y asaltar la fortaleza en que nos refugiamos.... Ven a librarnos de ellos, pues entre nosotros ya ha habido muchas víctimas...."
(1 Macabeos 5.1-2, 9-12)

Luego los evangelios retratan la situación en Palestina 200 años más tarde. Una potencia foránea seguía en el poder; solamente que esta vez se trataba del imperio romano. Quizás los romanos gobernaban con más inteligencia, pero a juzgar por los libros de historia que escribió Josefo, los impuestos seguían oprimiendo a los indigentes, y los judíos se quejaban de que los gobernantes no respetaban su fe monoteísta,. De igual manera, las cartas del N.T. muestran que los cristianos también hemos vivido situaciones de exilio y destierro.[5]

El jefe Sealth decía que "la tierra no pertenece a los seres humanos". En estas palabras se encierra una interesante tensión.

Es cierto que la tierra no es un objeto que nos pueda pertenecer como cualquier otro del que disponemos sin más. La Biblia acentúa el papel de Yahvé como dador y dueño absoluto de ella:

"la tierra no debe venderse a perpetuidad: la tierra es mía y ustedes están de paso por ella como huéspedes míos" Lev. 25.23.

Esta dimensión "administrativa" de la relación ser humano/tierra refleja la preocupación del autor por desautorizar la pretensión de aquellos que juntaban campos a campos, ocasionando la miseria de sus antiguos habitantes (Mal. 2.2).

Génesis 2.7 nos señala sin embargo otra dimensión de esta relación:

"Dios el Señor formó al hombre (=adam) de la tierra (=adamah) misma"

La tierra es aquí mucho más que un simple espacio de trabajo: el ser humano es más que un huesped de paso por elia. De allí que encontremos en el Biblia que la redención humana se vincula siempre con la redención de la naturaleza entera (Is. 65, Ap. 21)...

"El ser humano pertenece a la tierra. Todo va enlazado con la sangre que une a una familia..."

NOTAS

1 Gn 12.1-3; Dt 8.7-18, 11.10-12; y centenares de otros pasajes. Cp. J. Pikaza, *La Biblia y la teología de la historia: Tierra y promesa de Dios* (Madrid: Fax, 1972), pp. 20-201.

2 Jue 2.1-5; Dt caps. 7 y 20; etc.

3 Antonio G. Lamadrid, "Canaán y América: La Biblia y la teología medieval ante la conquista de la tierra", *Escritos de Biblia y Oriente*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1981, pp. 329-346.

4 *Libro II de las Sentencias*, París.

5 En el campo de la sociología del N.T. los estudiosos están descubriendo mucha riqueza en las cartas. Uno de los pioneros en el área ha sido John H. Elliott, cuyo estudio de 1 Pedro, *A Home for the Homeless* (Filadelfia: Fortress, 1981) revela cuánto la pérdida de las raíces sociales afectaba la evangelización en el siglo primero. Los desplazados, los "sin patria" en Asia Menor y otras partes, podían utilizar su desventaja social para hacer misión entre los vecinos no cristianos.



Vida y Pensamiento Vol. 11, N° 1, 1991
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Quetzalcóatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de dioses

Por Elsa Tamez

En este trabajo nuestra intención es reflexionar teológicamente sobre la conquista de México desde la perspectiva de las víctimas de la invasión europea. Esta opción nos lleva a considerar aspectos que van más allá de la indiscutible defensa que hicieron algunos religiosos, dominicos (Montesinos, las Casas) franciscanos y otros, frente al inhumano trato de los españoles cristianos y sus teóricos legitimadores de esa injusticia, como García de Toledo[1] o Juan Ginés de Sepúlveda[2]. Queremos partir, en la medida de lo posible, de la voz propia de las víctimas, o para ser más humildes y exactos, de lo que a nuestro entender podría significar tal voz procedente de las culturas sometidas a la fuerza, a otra cultura y otra fe religiosa. En ese sentido daremos gran relevancia a los pocos escritos que aun se conservan de testigos oculares de la invasión, así como a otros escritos que no mencionan la invasión pero nos revelan la vivencia religiosa de las culturas antes de la conquista. Con ello desarrollaremos algunas intuiciones procedentes de esos escritos.

En esta aproximación teológica reflexionaremos sobre los siguientes aspectos: la revelación del Dios de la vida antes de la invasión, la perversión de la religiosidad, la lucha de los Dioses, y el Dios de la vida como el verdadero Dios.

Los destinatarios de esta reflexión no son los indígenas de otras religiones. Son los cristianos mestizos y blancos que viven una fe bajo fronteras rígidamente marcadas, y que menosprecian otras vivencias de fe no cristiana. Para los indígenas conscientes tal vez mi aporte está superado,tal vez no diga nada nuevo o no tenga importancia. En realidad ellos están en lo correcto. Pues lo que aquí a nivel teórico queremos manifestar (alianza, continuidad y lucha de Dioses) con documentos antiguos, ellos lo experimentan desde siempre en su vida diaria. En la II consulta ecuménica de pastoral indígenas manifiestan: "Nosotros lo pueblos indígenas estamos convencidos y creemos que Dios, antes del cristianismo, ha actuado a través del hombre, porque se ha movido por la experiencia de Dios... Dios se manifiesta y se hace presente a través de los mitos de los indígenas a través de la naturaleza. También está presente y nos acompaña a través de nuestros trabajos." (*Aporte de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana* Quito, julio 86.,78)

Elsa Tamez: profesora del Seminario Bíblico Latinoamericano.

Si bien, nuestros destinatarios no son lo indígenas, les acompañamos en su historia asumiendo con esta reflexión una de las tarea que expícitamente nos piden los reunidos en Quito en la segunda consulta mencionada, y que es el de reconocer que las religiones indígenas tienen su propia Historia de Salvación y que Dios se ha revelado en esas culturas (cp.IV parte, A). Eso es lo que modestamente queremos hacer.

1. La revelación del Dios de la vida antes de la invasión

El Dios de la vida, creador del universo y amante de la verdad-justicia, no comenzó a revelarse en estas tierras con la llegada de los españoles, portugueses y sus religiosos. Sería una afirmación arrogante declarar que la fe verdadera de los aborígenes se inicia con la llegada del cristianismo, o que se practicaba una etapa primitiva de fe; y que las generaciones anteriores estaban destinadas a perecer por no contar con el Dios de los cristianos. De igual manera, una afirmación como aquella nos revelaría un Dios muy limitado, reducido al pequeño círculo europeo, occidental.

1.1 ¿Es posible reconocer a Dios, desde la perspectiva cristiana, antes de la imposición del cristianismo?

Desde el ángulo teológico, según Leonardo Boff, "las culturas en su aspecto de producción de sentido para la vida, en su dimensión ética y, particularmente, en su expresión religiosa, son eco de la voz de Dios que siempre se dirige a la sociedad y a cada subjetividad humana... Ellas son conducto de la revelación de Dios a la humanidad, en sus diferencias de tiempo, de espacio, de modulación cultural."[3]

Desde el punto de vista bíblico, encontramos que en el pensamiento poético hebreo se expresa doxológicamente la presencia de Dios y sus obras para darse a conocer a todos. Son los cielos quienes cuentan la gloria de Dios, y la expansión la obra de sus manos (cp. Sal. 19.1-4).

En los evangélios, Jesús queda sorprendido frente al poder de la fe de algunos no-judíos (Lc. 7.1-10; Mr. 7.24-30).

Pero es Pablo, en el Nuevo Testamento, quien nos da la clave para reflexionar más propiciamente sobre la revelación de Dios antes de la llegada de los españoles. Detengámonos en este aspecto.

Pablo, en su carta a los romanos vuelve a repetir la idea veterotestamentaria de la revelación de Dios para todos los humanos porque la práctica de la religión judía de su tiempo, tendía a reducir el acceso a Dios por medio del cumplimiento de la ley y la circuncisión.

El artesano Pablo, testigo de grandes multitudes excluidas del mensaje salvífico del reinado de Dios, manifiesta en su análisis de la sociedad invertida de su tiempo (Ro.1.1- 3.20) que Dios, desde la creación, se da a conocer a través de sus obras, su poder y deidad. Los

seres humanos tienen la capacidad de percibirlo, pues se deja ver a la inteligencia (Ro.1.20). El hecho de que, según Pablo, no lo hubiesen hecho, es otra cosa.

Al ser humano Dios le dio el *nous*, es decir, la razón, el juicio moral o principio de inteligencia. Con ella puede descubrir al Dios de la vida. Además, el ser humano tiene al alcance el deseo de hacer el bien (Ro. 7.18). Cuando le es imposible realizar el bien es cuando el pecado se ha enseñoreado de la persona, su ambiente y su sociedad.[4]

Interesantemente, en la misma carta Pablo nos da una luz para argumentar la fe antes de la Conquista. Y es la supremacía de la fe sobre la ley. Para este autor, el verdadero conocimiento de Dios se verificaba a través de las prácticas de los seres humanos, y no por guardar una ley o por circuncidarse. Por eso para el autor de Romanos lo importante no era ni la circuncisión ni la incircuncisión, sino "la fe que obra por el amor". (Gá. 5.6)[5] De allí que Pablo exhorta a los cristianos de Roma a que no se conformen con el estilo de vida de su tiempo, sino que se transformen y renueven su entendimiento (noos) para que disciernan (dokimazo) lo que se debe hacer de acuerdo a la voluntad de Dios (Ro. 12).

Pablo nos da una luz para argumentar la fe antes de la Conquista. Y es la supremacía de la fe sobre la ley. Para este autor, el verdadero conocimiento de Dios se verificaba a través de las prácticas de los seres humanos, y no por guardar una ley o por circuncidarse.

Para quitarle a la religión judía todo exclusivismo de ser la única heredera de las promesas de Dios, y para anularle a la ley el requisito de su cumplimiento para pertenecer al pueblo de Dios, Pablo recurre a un tiempo antes de Moisés, para probar que no se es justificado por la ley sino por la fe. El apóstol recurre a Abraham, quien antes de ser circuncidado fue acogido por Dios, considerado justo, por su fe. Abraham fue capaz de creer que podía tener hijos a pesar de su vejez. De manera que se puede ser justo antes de la ley, por la fe en el Dios de la vida (Cp. Ro. 4.17) o en el Dios que resucita a los muertos y que saca vida de la nada.

Este argumento paulino nos sirve también de base para incluir otros pueblos en los planes liberadores de Dios, que no solo no conocieron la ley ni la circuncisión judías, sino que tampoco conocieron la religión cristiana. El acceso a Dios o su lado inverso, la solidaridad de Dios con el ser humano, es posible por la primacía de la fe sobre la ley judía o sobre el dogma cristiano.[6] La apertura de la fe cristiana a otras religiones está en que se es justificado no por la ley sino por la fe en el Dios que da vida. Esto nos lleva a plantearnos problemas cristológicos de fondo que merecen un nuevo estudio de la cristología a la luz de otras religiones y de la misericordia de Dios para todos.

Este llamado a un replanteamiento de la cristología no significa que estamos desplazando la centralidad de Jesucristo para los cristianos. Esta permanece porque nuestra fe radica en que creemos que hemos sido justificados por la fe de Jesucristo (*pisteos 'Iesou Xristou*) y por la fe en Aquel que resucita a los muertos. La obediencia de Jesucristo, segundo

Adam, ha inaugurado la nueva humanidad para todos. Jesucristo representa la humanidad solidaria del Dios Trino, aspecto necesario en toda religión que no busca escapar de los desafíos de la historia. Debemos recordar, asímismo, que la tarea de la teología no está en "establecer al Dios de Jesucristo como superior o absoluto y de convertir por ello los adeptos de otras creencias al cristianismo en tanto que religión, sino de testificar de la victoria de Dios sobre la muerte en la debilidad-del crucificado".[7]

Nuestro interés no es apologético, sino mostrar que la revelación de Dios -y padre de Jesucristo- en la historia es mucho mayor que nuestro círculo cristiano y que creemos que su gracia abarca la totalidad de la creación, en sus espacios y tiempos.[8] El argumento de las escrituras que utiliza Pablo para introducir la llegada de la justicia de Dios. Podemos, pues, hablar del Dios de la vida en este continente antes de la invasión. Hay elementos de la cultura náhuatl que nos permiten vislumbrarlo.

1.2 El Dios de la vida en la cultura náhuatl

Para hablar del Dios de la vida en las culturas mesoamericanas hay que referirse al Dios o Dioses creadores de la humanidad y el mundo, que se preocupan de la vida de los humanos y que no exigen sacrificios humanos. En la cultura náhuatl, por ejemplo, habrá que recurrir al Dios Quetzalcóatl, que significa en náhuatl serpiente emplumada. Şerpiente es el símbolo de la materia, pluma es el símbolo de lo celestial. Se trata de la síntesis de esfuerzos combinados en donde el movimiento tiende a ascender (de parte del reptil) y a descender (de parte del ave).

Reconocemos que hablar de Quetzalcóatl es muy complejo. Se mezcla mito e historia, pues, en efecto, este es de naturaleza muy ambigüa, contamos con relatos que narran una personalidad histórica muy concreta, y a la vez, relatos que se refieren a un Dios. Separarlos es imposible. Hay que recurrir a toda una elaboración teológica propia de la cosmovisión náhuatl, lo cual no haremos en este trabajo. Nuestro objetivo es simplemente presentar algunos aspectos de la religión de la cultura náhuatl en los cuales podemos percibir la revelación del Dios de la vida.

La veneración de Quetzalcóatl esta presente en casi todas las epocas de la historia mexicana, aunque son siempre los toltecas los que se caracterizan por la veneración de ese dios como su único Dios. "Ese Dios único, Quetzalcóatl es su nombre. Nada exige, sino mariposas,que vosotros debéis ofrecerle"[9]

Al alabar a Quetzalcóatl como Dios único, todas las otras divinidades que aparecen en la ciudad donde "nacen los Dioses" (Teotihuacán) como Tlaloc, dios de la lluvia, o el Dios del fuego Huehuetéotl, son en el fondo nada más que "símbolos de las fuerzas naturales, el agua, el viento, el fuego y la tierra, que hacen manifiesta la acción de un solo principio supremo, que al ser invocado, recordando su sabiduría se le nombra Quetzalcóatl, Yohualli, Ehécatl, -el que es como la noche y el viento."[10]

Si había gran admiración y amor hacia Quetzalcóatl, se debe a las acciones de este Dios en favor de la humanidad. Hay muchos testimonios antiguos que asignan a Quetzalcóatl todas las cosas buenas para los seres humanos: él es quien creó la nueva humanidad con el Quinto Sol; con su propia sangre dio vida al ser humano y movimiento, además descubrió el maíz para su sustento; dio al ser humano la sabiduría para construir casas, inventó el calendario, el arte y otras cosas más.

Hay tres estelas en Xochicalco, Morelos, que con sus imágenes y jeroglíficos nos narran las acciones del Dios Quetzalcóatl: autosacrificio, creación del Quinto Sol,[11] descubrimiento del maíz, etc., pero en los Anales de Cuauhtitlán (fol 75-76) encontramos el hermoso relato de la quinta creación. La esencia del relato está en el hecho de cómo el Dios Quetzalcóatl lucha para que surga la existencia de la nueva humanidad, al grado de herirse a sí mismo para darle vida. Este relato, nos dibuja un Dios que lucha contra el señor de la muerte y su reinado. Su intención es re-crear la humanidad. Retoma la materia de otras creaciones falladas y con ella, después de ingeniárselas para salir con los huesos de la región de los muertos, logra hacer que nazcan los seres humanos, los macehuales que significa "los merecidos por la penitencia."[12]

Pero su obra creadora se vuelve dolorosa para él. El dios tiene que ofrecer parte de su vida en el acto de crear, porque solo así los humanos podrán existír. Allí radica el éxito de esta quinta creación: la sangre del mismo Dios se se mezcla con los huesos humanos rescatados del mundo de los muertos. Quetzalcóatl hiere su miembro para unirlo a la materia -los huesos-, de esa manera infunde vida a la nueva humanidad. La Diosa Cihuacóatl le ayuda en la creación.

> Y tan pronto llegó,
> *la que se llama Quilaztli,*
> *que es Cihuacóatl,*
> *los molió (a los huesos)*
> *y los puso después en un barreño precioso.*
> *Quetzalcóatl sobre él se sangró su pene.*
> *Y en seguida hicieron penitencia los dioses*
> *que se han nombrado:*
> *Apantecuhtli, Huictlolinqui, Tepanuizqui,*
> *Tlallamánac, Tzontémoc*
> *y el sexto de ellos, Quetzalcóatl.*
> *Y dijeron:*
> *--"Han nacido, oh Dioses*
> *los macehuales (los merecidos por la*
> *penitencia).*

Los que narran el relato están muy conscientes de que su existencia se debe al autosacrificio de Quetzalcóatl.

Otro autosacrificio de los Dioses en favor de la vida humana lo encontramos en el relato de la creación del sol y la luna, recogidos por los informantes de Sahagún: Los Dioses Tecuciztécatl y Nanahuatzin se sacrifican echándose al fuego, de ellos nace la luna y el sol respectivamente. Quetzalcóatl, en su forma Nanahuatzin, se sacrifica para crear el Sol. El nombre de sol es Nahui Ollin (4-Movimiento), otro nombre de Quetzalcóatl.[13]

Pero el sol y la luna surgieron en el firmamento y no tenían movimiento. El movimiento está intrínsecamente relacionado con la vida, es la condición para que haya vida. Los Dioses en Teotihuacán vuelven a preocuparse por la vida que verdaderamente vale gracias al movimiento. Dicen:

> --¿Cómo habremos de vivir?
> *¡No se mueve el sol!*
> *¿Cómo en verdad haremos vivir a la gente?*
> *¡Que por nuestro medio se robustezca el sol*
> sacrifiquémonos, muramonos todos![14]

Es así que con el sacrificio de los Dioses, siguiendo el ejemplo de Quetzalcóatl, se inicia la vida dinámica humana, gracias a su muerte, todo comenzó a moverse: el sol y la luna y todo ser viviente de la tierra.

Nuevamente aparece la preocupación de los Dioses por la vida de los humanos, y nuevamente es Quetzalcóatl quien asume la tarea de solidarizarse con ellos. La preocupación por el alimento de los seres humanos la encontramos otra vez en los Anales de Cuauhtitlán. Los Dioses deciden compartir su propio alimento: el maíz:

> *"¿Qué comerán los hombres, oh Dioses?*
> *Que descienda el maíz, nuestro sustento.*

Quetzalcóatl ve una hormiga roja con un grano de maíz y le pregunta por el lugar donde lo había encontrado. Ella le contesta que en Tonacatépetl, "el monte de nuestro sustento". Quetzalcóatl entonces se convierte en una hormiga negra, acompaña a la otra y trae el maíz del monte. Lleva el maíz a Tamaonchán y allí comen bastante los dioses, y entonces, continúa el relato, "después en nuestros labios puso maíz Quetzalcóatl, para que nos hiciéramos fuertes".[15]

He aquí la revelación del Dios de la vida, el Dios que conocemos, misericordioso, que da vida a sus creaturas. Tenemos revelación no solo a través de la cultura hebrea o judía, sino a través de otras culturas como las de nuestros antepasados. No podemos negar la revelación de ciertos elementos del Dios humano que da vida, entregándose así mismo, para que los humanos vivan.

El Dios Quetzalcóatl fue siempre recordado con cariño, y en los siglos XV y XVI con amor y nostalgia, sobre todo por parte de los pueblos sometidos por los guerreros Aztecas, cuyo Dios Huitzilopochtli no podía congeniar con Quetzalcóatl.[16]

2. La perversión de la religión

En la medida en que los Dioses son venerados en la historia donde los seres humanos construyen socialmente su realidad, se da, inevitablemente, diferencias en la percepción de la divinidad. En ese sentido podemos hablar de la traición a Quetzalcóatl y también de la traición al Dios bíblico.

2.1. La traición a Quetzalcóatl

A medida que se va pasando de la teocracia al militarismo y se va estableciendo el imperio azteca la perpectiva de Quetzalcóatl, dios de la vida, va menguando y se va imponiendo con más fuerza el dios Sol Huitzilopochtli, de vocación querrera y conquistadora de otros pueblos. Quetzalcóatl para la religión oficial quedó relegado "al treceavo cielo, en el mítico Tamoanchán, el lugar de los Dioses viejos y generaciones pasadas."[17] Aunque, a pesar de eso, como Dios del viento (Ehécatl) fue el más adorado en tiempos de la conquista.[18]

Sin embargo, todos los principios morales y virtudes enseñados por Quetzalcóatl, como el perfeccionamiento interior, la unión mística con la divinidad que el individuo puede alcanzar después de un período de penitencia, fueron atribuidos a Huitziloposhtli. Se retomaron como herencia cultural, pero también como legítimación del poder Azteca. Es sabido que era prestigioso proceder de los toltecas -cultura apreciada por su arte, sabiduría y en la cual fue ampliamente difundido Quetzalcóatl por su famoso rey-sacerdote del mismo nombre, nacido como Ce Acatl Topilzin-. Los aztecas, pues se hacen reconocer como los descendientes herederos.

Ya antes del imperio Azteca, las sociedades mesoamericanas después de la decadencia de ciudades teocráticas van asumiendo un espíritu guerrero, acompañado de una religión más acorde con ese espíritu (hay pinturas, o estelas en las cuales se observa esta actitud) pero es a través de la religión de los aztecas, con el Dios Huitzilopochtli al frente, donde de observa una transición que permite ver el proceso de perversión de la religión misma.

Desde la aparición de este Dios se observa su vocación mítico-guerrera:

> *Mi principal venida y mi oficio es la guerra... Tengo que guardar y juntar todas suertes de naciones, y esto no graciosamente... De cuatro partes cuadrantes del mundo habéis de conquistar, ganar y avasallar para vosotros... os ha de costar así mismo sudor, trabajo y pura sangre.*[19]

Laurette Sejourné, autora experta en las culturas del México antiguo, pone en evidencia la ambigüedad de la religión imperial azteca, porque se observa en ella un alto grado de espiritualidad a la par de una práctica de sacrificios humanos. La espiritualidad, dice ella, ha sido poco comprendida, o dejada a un lado, con razón, debido a la barbarie del sacrificio humano.

Fragmentos de un discurso de un confesor a su penitente es totalmente disonante con lo que se conoce de la sociedad altamente estratificada en el imperio Azteca y los sacrificios humanos, parte cotidiana de la religión.

> *...Cuando fuiste creado y enviado, y tu padre y madre Quetzalcoatl te formó como una piedra preciosa...pero por tu propia voluntad y albeldrío te ensuciaste... y ahora te has confesado.. has descubierto y manifestado todos ellos (tus pecados) a nuestro señor que es amparador y purificador de todos los pecadores.*[20]

Siguiendo el discurso, después de asignarle la penitencia, por los adulterios y las malas palabras, continúa:

> *...Y por la inhumanidad que tuviste cerca de los prójimos en no hacer ofrendas de los bienes que te fueron dados de Dios, ni en comunicar a los pobres de los bienes temporales que fueron comunicados a tí por nuestro señor. Tendrás cargo de ofrecer papel y copal, y también de hacer limosnas a los hambrientos menesterosos, y que no tienen que comer, ni que beber, ni que vestir, aunque sepas quitártelo de tu comida para se lo dar, y procura de vestir a los que andan desnudos y desarrapados, mira que su carne es como la tuya y que son hombres como tú.*[21]

Estos textos son incomprensibles a la par de otros relatos que ponen en evidencia las relaciones sociales y económicas injustas en todo imperio. Un leve ejemplo es el siguiente relato sobre la práctica inhumana de sacrificios humanos para un Dios "humanísimo":

> *Hacían una muy solemnme fiesta del Dios llamado Xipe Tótec, y también a honra de Huizilopochtli. En esta fiesta mataban todos los cuativos, hombres, mujeres y niños... Los dueños de los cautivos los entregaban a los sacerdotes al pie del Cu y ellos los llevaban por los cabellos cada uno el suyo por las gradas arriba, y si alguno no quería ir de su grado llevábanle arrastrando hasta donde estaba el tajón de piedra donde le habían de matar, y en sacando a cada uno de ellos el corazón ... lo echaban por las gradas abajo, donde estaban otros sacerdotes...*[22]

Frente a la pregunta de cómo compaginar una espiritualidad aparentemente "noble" con una práctica homicida, Séjourné piensa que los elementos de una espiritualidad misericordiosa eran ajenos a los guerreros aztecas y que por lo tanto ellos se apoderaron de esa herencia espiritual antigua y la transformaron en una arma de dominación.[23]

Si esto es así, el proceso en la perversidad de la religión azteca radica en asumir la teología de Quetzalcóatl (de la penitencia, de la necesidad de un perfeccionamiento interior, de llegar a la meta de la intergración de los contrarios, de alcanzar la luz al ser Venus u otro

planeta después de la muerte), y convertirla en envoltura teológica de los sacrificios humanos. En palabras de Sejourné:

> *las leyes de perfeccionamiento interior, enseñadas por Quetzalcóatl sirven a los aztecas para apoyar una sangrienta razón de estado: la unión mística con la divinidad, que el individuo no puede alcanzar más que por grados sucesivos y solamente al cabo de una vida de contemplación y de penitencia, está ahora determinada por la manera en que se muere: la transmisión material, al sol, de la energía humana.*[24]

Quetzalcóatl, Dios de la vida, fue traicionado. Así como el amor a la vida, aún más allá de esta vida, como decían nuestros antepasados: "cuando morimos, no en verdad morimos, seguimos viviendo, resucitamos, seguimos viviendo, despertamos. Esto nos hace felices".[25]

Este deseo se invirtió groseramente en el querer la muerte como pretexto para alcanzar la vida.

Es así que los aztecas en el poder, se sintieron el pueblo elegido para salvar a la humanidad del cataclismo que padecerá el Quinto sol. Ya que el sol protege la vida de todos hay que salvar al Sol, para salvarnos todos. Pero la única manera de salvarlo era matando a los humanos, principalmente los esclavos, los prisioneros de guerra, niños y mujeres de las demás culturas mesoamericanas sometidas al imperio Azteca.

El Dios de la vida pasó a ser el Dios de la muerte, el Dios que se sacrifica para dar vida a los humanos, pasó a ser el Dios que exige sacrificios humanos para poder vivir, moverse.

Pero la perversidad mayor no fue el paso de Quetzalcóatl a Huitzilopchtli, sino que Huitzilopochtli era considerado y adorado como Quetzalcóatl. Los sacerdotes verdugos se llamaban Quetzalcóatl. Por eso, lo que en realidad sucedió fue que se intentó borrar al Dios de la vida en el momento en que se implantan con fuerza los señoríos y los principados. Para algunos, los más lúcidos, Queztalcóatl se fue:

> *...cuando nuestro príncipe Quetzalcóatl se embarcó en el mar para ir a colocarse en la tierra del color rojo, en el lugar de la cremación. Entonces adquirieron vigor los señoríos, los principales, los reinos. Y los príncipes, señores y jefes gobernaron, establecieron ciudades.*[26]

Entiéndase que este proceso no es lineal, es decir, que del Dios de la vida se pase al Dios de la muerte simultáneamente y en toda la región. Es verdad que se imponen los Dioses aztecas gerreros, de los cuales sobresalen Huitzilopochtli y Tezcaltipoca pero eso no implica que hayan sido acogidos por todos los pueblos, ni siquiera en el mismo imperio. Se da una lucha de Dioses, como veremos más adelante.

2.2 *La traición al Dios bíblico*

El hecho de que el cristianismo confiese su fe a través de un marcado monoteísmo y lo defienda, no quita el hecho de que ese Dios puede interpretarse de diversas maneras y que, por ende, se veneren a dioses diferentes.[27]

Cuando llegaron los españoles a estas regiones con su Dios, la inversión del Dios de la vida, dentro del cristianismo, ya estaba dada. El Dios de Abraham que no sacrifica al Hijo,[28] el Dios de la liberación de la esclavitud de Egipto, el Hijo de Dios que viene a dar vida abundante y es fuente de vida, estaba ausente.

En primer lugar, Dios se percibe como el Dios que Conquista, o que dirige a sus elegidos, los españoles en todos sus planes de conquista. Hernán Cortes, menciona la ayuda del Espíritu Santo con toda sinceridad, en la batalla contra los mexicas en Tenochtitlan. En sus cartas de relación escribe:

> *Pero quiso Nuestro Señor mostrar su gran poder y misericordia con nosotros, que con toda nuestra flaqueza quebrantamos su gran orgullo y soberbia, en que murieron muchos dellos y muchas personas muy principales y señaladas...*[29]

La batalla contra los españoles se dasató debido a la gran matanza de Pedro de Alvarado en el Templo Mayor, hecha con traición durante la fiesta de Tóxcatl.[30]

Si asumimos la perspectiva de los nahuas con respecto a las prácticas de masacre de los españoles en México, no es difícil creer que para ellos el Dios de los españoles se manifestaba más imponente que el mismo Huitzilopchtli en cuanto a matanzas humanas. En menos de dos horas ese hombre europeo mandó degollar seis mil personas (desarmadas) reunidas en el templo.

Estos también eran sacrificios, pero impulsados por el dios oro. No hay diferencia entre el Dios preponderante del imperio azteca y el Dios del imperio español. Ambos someten y matan porque son imperios. La diferencia en cuanto a las muertes humanas está en el momento en que son matados. Los aztecas no matan en las guerras a los vencidos porque prefieren ofrecer la vida del prisionero de guerra como sacrificio a Huitzilopochtli, mientras que los invasores simplemente masacran para poseer las tierras, el oro, y someter a los pueblos bajo su poder. Y esto se convirtió en su Dios.

En efecto, los misioneros que defendieron a los habitantes de estas tierras lo percibieron así. Frai Bartolomé de las Casas, con respecto a las muertes causadas por la avidez del oro interroga: "¿acaso agradarán a los ojos de la divina piedad esos nuestros sacrificios?".[31]

Gustavo Gutiérrez analiza la inversión del verdadero mensaje de la fe cristiana, en el cual se sustituye al Dios de la vida por el oro. Nadie mejor que García Toledo, elabora la racionalidad teológica de la inversión.[32]

Posiblemente, desde la perpectiva del propio indígena, la inversión se observa sin ninguna sofisticación. Así ocurrió en ciertos casos. Gutiérrez narra la historia de unos indígenas que creyeron que el Dios de los españoles era el oro. El cacique manda reunir todo el oro de los miembros de su comunidad, y decide, ya reunido el oro, danzar alrededor de él y después echarlo al mar, pues desaparecido el Dios de los extranjeros europeos, el oro, aseguraban que se irían.[33]

Tenemos entonces en lugar del verdadero Dios de la vida, al oro Dios de la muerte. Es Dios que se impone a la fuerza como único Dios. Es el Dios de la ley de la ortodoxia. El Dios que no conoce la gracia, sino que ofrece la salvación a cambio del oro, de esclavitud, tributo, sometimiento.

Cristo, Dios-humano aparece muerto en el crucifijo, pero no como alguien que se había sacrificado para dar vida a las creturas, Como lo haría el Dios de la vida Quetzalcóatl o el Hijo de Dios de los evangelios, Jesucristo. Posiblemente los náhuas o mayas no pueden ver más que un Señor muerto que exige creer en su muerte como salvación; quien no cree y se somete a este Dios por medio del bautismo es muerto, y quien se somete pero se rehúsa a entregar el oro y sus pertenencias, ni paga el tributo, y conspira contra los españoles, es también igualmente sacrificado. A Cuauhtémoc, el último emperador azteca, se le bautiza y se le corta la cabeza porque conspiró contra los españoles conducidos por Hernán Cortés.

> *...prendió a Quatémuc y le echó en prisiones, y al tercer día que estuvo preso le sacaron, y le bautizaron, y no se certifica si se le puso por nombre Don Juan o Don Fernando, y acabado de bautizarle, le cortaron lu cabeza y fue clavada en una ceiba delante de la casa que había de los Dioses en el pueblo de Yaxam...*[34]

La traición del Dios bíblico se observa en la manera violenta en que se impone el señorío del nuevo dios extranjero. El códice Ramírez (fragm. 3 y 4), por ejemplo, narra la reacción de Yacotzin, madre de Ixtlilxúchitl, hermano del señor de Texcoco. En este relato se percibe la presencia de las dos religiones ya invertidas: El Dios cristiano impone su señorío frente al pueblo vencido y el ex-adorador del Dios azteca, Ixtlilxúchitl actúa como sirviendo a su antiguo Dios Huitziloposhtli. El paso entre ambos Dioses amantes del poder y la sangre de víctimas no genera problemas para los dirigentes como Ixtlilúchitl. Leamos el relato:

> *Y si fuera posible, aquel día se bautizaran más de veinte mil personas, pero con todo eso se bautizaron muchos, y el Ixtlixúchitl fue luego a su madre Yacotzin y diciéndole lo que había pasado y que iba por ella para bautizarla. Ella le repondío que debía haber perdido el juicio, pues tan presto se había dejado vencer de unos pocos de bárbaros como eran los cristianos. A lo cual le respondió el don Hernando que si no fuera su madre, la respuesta fuera quitarle la cabeza de los hombros, pero que lo había de hacer, aunque no quisiese, que importaba la vida del alma. A lo cual respondió ella con blandura que la dejase por entonces, que otro día se miraría en ello y vería lo*

que debía hacer. Y el se salió de palacio y mandó prender fuego a los cuartos donde ella estaba, aunque otros dicen que porque la halló en un templo de ídolos. Finalmente ella salió diciendo que quería ser cristiana y llevandola para esto a Cortés con grande acompañamiento la bautizaron y fue su padrino el Cortés y la llamaron doña María, por ser la primera cristiana. Y lo propio hicieron a las infantas sus hijas que eran cuatro y otras muchas señoras. Y en tres o cuatro días que allí estuvieron, bautizaron gran número de gente como está dicho.

Este Dios-Cristo sacrificado es el que por la ley de la pureza de la fe -inquisición- se guía por la ley que exige la muerte de los sacrificadores. En efecto, el gran argumento de teólogos y filósofos europeos de la época era el de someter a la esclavitud a los indígenas, de imponerles tributo, de quitarles todas sus tierras y bienes es porque sacrificaban vidas humanas, adoraban al demonio y eran idólatras.[35]

Curiosamente, este Dios de los castellanos fue para sus víctimas, víctimas también del Dios Sacrificador Huitzilopochtli, el Anti-Cristo. Desde su perspectiva, tributo y cristianismo no hacían diferencia, sufrimiento y llegada del cristianismo eran sinónimos. El Profeta maya Chilam-Balam, lo expresa varias veces:

Solamente, por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el Cristianismo. Porque los muy cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios; pero eso fue el principio de la miseria nuestra, el principio de la limosna, la causa de que salieran la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, es principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas...

Por eso es llamado el Anti-cristo que esclaviza y chupa la sangre del indígena.

¡Que porque eran niños pequeños los muchachos de los pueblos, y mientras se les martirizaba! ¡Infelices los pobrecitos! Los infelices no protestaban contra los que a su sabor los esclavizaba, el Anticristo sobre la tierra, tigre de los pueblos, gatomontés de los pueblos, chupador del pobre indio.

Frente a esta realidad de miseria gracias al "Dios verdadero" presentado por los españoles, pero identificado como Anti-cristo por el profeta maya, solo le queda esperar al verdadero Dios, partidario de la justicia, y que acabe con opresores. El Chilam-Balam así lo espera.

Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo.

Verdaderamente es la voluntad de Dios que regresen Ah-Kantenal e Ix-Pucyolá, para roerlos de la superficie.[36]

El reconocimiento de un Dios que hará justicia y con mostrará su verdad nos señala la capacidad de las víctimas de ver a Dios más allá de las manipulaciones que hacen sus adoradores.

3. La lucha de los Dioses

El fundamento esencial de toda revelación del verdadero Dios es la vida concreta en todas sus dimensiones. Si Quetzalcóatl u otro Dios son eminentemente Dioses de la vida, allí se revela el verdadero Dios (en uno o en varios). El monoteísmo no es en sí la garantía de la revelación del Dios de la vida. Es la vida misma de los seres humanos vivida con dignidad, justicia y en comunión con los demás. Por eso el politeísmo no es tropiezo para que se de una verdadera revelación divina, si esta acontece como manifestación de la vida en favor de todos.

Pero este fundamento vital de toda revelación divina verdadera, al acontecer en la historia real se torna muy complejo. Aparecen sistemas sociales de poder entre miembros de una cultura y entre culturas distintas. En otras palabras, la vida se vive en la historia humana, la cual conlleva la conflictividad. Es así que encontramos en nuestra historia diversidad de proyectos de estilo de vida, unos con una lógica de muerte, otros contra esa lógica necrófila, y en favor de la vida. De allí que surgan Dioses o interpretaciones de Dioses opuestos y en lucha.

Es por eso que la lucha de los Dioses se da no solo -ni siquiera principalmente- entre el cristianismo y la religión indígena, sino al interior del cristianismo y al interior de la religión tolteca-náhuatl. En esta última la observamos en el Dios Quetzalcóatl que rechaza sacrificios humanos, en oposición a Huitzilopochtli que le son necesarios para su existencia. Y al interior de la religión cristiana percibimos esta lucha de dioses a través de las percepciones que se tengan de Dios, las cuales son verificables únicamente por medio de la práctica. Por eso el evangelio insistirá en que "Por sus frutos los conocerán" o en la afirmación de que "no todo el que me dice Señor, Señor, heredará el reino de los cielos".

3.1 Lucha de Dioses en el mundo mexicano antiguo

Con respecto a la lucha de Dioses en el mundo azteca tenemos algunos datos interesantes. Importante es notar la diferencia porque al parecer existe cierta confusión entre los Dioses Huizilopochtli y Quetzalcóatl con respecto a los sacrificios humanos, lo cual se comprende porque el Dios guerrero azteca asumió los valores espirituales de Quetalcóatl. Pero la diferencia es radical e insistimos que es importante subrayarlo para no generalizar la cultura de los antiguos mexicanos como practicante de sacrificios humanos. La práctica

de sacrificios humanos es un argumento constante desde la conquista hasta nuestros días, que no solo se usó para legitimar la invasión española, sino que muchas veces deja callado o desorientado al mexicano -indígena o mestizo- que busca revalorar la cultura de sus ancestros. Cabe la pregunta de por qué existió tal práctica en determinada cultura y en otra no. La sospecha que tenemos es que los imperios con un fuerte brazo militar se ven obligados a recurrir a los sacrificios humanos para subsistir en el poder.[37] Sin embargo siempre habrá resistencia, y esta proyectada por medio de otra cosmovisión religiosas.

En el mundo mexicano antiguo hubo pueblos que rechazaron los sacrificios humanos. *Los Anales de Cuauchtitlán*, por ejemplo, son claros en cuanto al rechazo de dicha práctica por parte de sacerdotes de Quetzalcóatl, quienes también se llamaban Quetzalcóatl y seguían con su vida el ejemplo del Dios. Claramente aparece en la actitud mística del famoso sacerdote Ce Acatl Topilzin.

> *..Cuando vivía no se mostraba públicamente: estaba dentro de un aposento muy oscuro y custodiado... su aposento era el último...edificó sus cuatro casas de ayuno. Se refiere que cuando vivía Quetzalcóatl, reiteradamente quisieron engañarle los demonios, para que hiciera sacrificios humanos, matando hombres. Pero el nunca quiso ni condescendió, porque amaba mucho a sus vasallos, que eran los toltecas...*

Más tarde, cuando la sociedad de Tula se orienta hacia el militarismo, los narradores constatan el cambio en el culto a Quetzalcóatl. Parece ser que es con el sacerdote-rey, Huémac, donde se da comienzo al cambio.

> *Y por entonces comenzó la gran mortandad de hombres, en sacrificio. En este siete-conejo (7 Tochtli) hubo muy grande hambre... allí, por primera vez comenzó la gran matanza que estuvo habiendo de hombres en sacrificio... Porque se refiere que primero y durante su poder y en su tiempo Quetzalcóatl, que fue el que se nombra Ce Acatl, nunca jamás quiso los sacrificios humanos. En este año se desabarataron los toltecas; aconteció en tiempo de Huémac, cuando reinaba...*[38]

Es de vital importancia subrayar el hecho de que hay testimonios antiguos que revelan el rechazo al Dios Huizilopochtli por parte de los pueblos sometidos o que habían hecho alianzas forzosas con el imperio e incluso de los mismos aztecas. Uno de esos testimonios es la reacción del rey Nezahualcóyotl, quien frente a una gran estatua del Dios Huitzilopochtl y que se le obligó construir en su ciudad de Texcoco, construye otro templo más suntuoso y elevado y lo dedica al Dios referido y no conocido, ni visto hasta entonces, sin ninguna estatua.[39]

Lo mismo sucede con el relato del asesinato de Tzompantecutly, jefe de un pueblo sometido por los aztecas. Este rechaza, en nombre de principios religiosos, el aumento de tributo que exigía el emperador Moctezuma, alegando que era una necesidad divina.[40]

Este rechazo a la concepción mítico guerrera azteca se encuentra también al interior mismo de la ciudad de Tenochtitlán, capital azteca. Hay un cantar irónico contra Itzcóatl, que el rey que venció a los tepanecas e impuso la visión del Dios Huitzilopochtli.

La actitud de las víctimas es en algunos casos de aceptación por las promesas que recibirán de acuerdo a la tradición. Sin embargo, en muchos casos, las víctimas, en general prisioneros de guerra se resisten a ser sacrificados.[41]

No puedo resistir la tentación de contar el caso de una joven maya de Chichén Itzá que no quizo cooperar con sus sacrificadores. Al parecer, según algunos relatos, las víctimas cooperaban por las garantías que recibirían en el cielo, pero esta joven tunanta aseguró categóricamente que si la echaban el cenote jamás "pediría a los Dioses una buena cosecha de maíz ni nada semejante", por eso tuvieron que buscar otra víctima.[42]

3.2 Lucha de Dioses al interior del Dios cristiano

Al interior del cristianismo español también se da una lucha de dioses. El momento donde se percibe con nitidez esta diferencia de Dioses en pugna es cuando pocos años después de la invasión española, se inicia una lucha fuerte entre los mismos cristianos debido a la explotación, esclavitud y menosprecio del indígena. El Dios del grupo dominico liderado por Montecinos es otro muy opuesto al presentado por la mayoría de los misioneros que acompañaron la conquista.

Fray Antonio de Montecinos reconociéndose a sí mismo como "la voz de Cristo", se enfrenta contra quienes, por sus prácticas avaras y crueles, reflejan otra manera de concebir a Dios. En su conocido sermón el día antes de la fiesta de Navidad, con gran osadía se atreve a decir:

> *Me he subido aquí, yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla... Esta voz es que estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. ¿Estos no son hombres?, ¿No tienen ánimas racionales?*

Dicho sermón fue desaprovado por las autoridades y colonos de ese lugar y así mismo por el Rey Fernando y el Superior de la orden de los dominicos. Montecinos se vio obligado a volver a la península ibérica.

Se inicia entonces una campaña en favor de los esclavizados por la conquista. Pero para ello se utilizan criterios cristianos. Así, la idea de la libertad cristiana sirvió de apoyo a los escolásticos contra la doctrina de la servidumbre natural que estaba en el tapete de discusión en España.[43] Textos Bíblicos se comienzan a leer en favor de los indígenas inspirados por la doctrina liberal. Tenemos entonces la invocación de otro Dios, diferente al que proyectaron los encomenderos y misioneros legitimadores del robo y masacre.

El obispo de Chiapas, Frai Bartolomé de las Casas, como es bien sabido, es el más conocido defensor, sus escritos nos permiten ver su agudeza por subrayar una teología que acoge a los indígenas como hijos de Dios y que combate todo lo injusto empleando el nombre de Dios.

El es quien intenta hacer ver al rey de España que el comportamiento de los españoles es contrario al evangelio, como nos lo muestra la siguiente cita:

> *...Y los indios no toman a nadie lo suyo, no injurian, ni fatigan, ni agravian, ni matan a nadie; y ven a los cristianos cometer todos los delictos (sic) y males...; finalmente, que burlan y escarnecen de lo que de Dios les afirman y cosa alguna algunos no creen, y en tanto escarneces, que verdaderamene no estiman de Dios sino que él es el más inicuo y malo de los Dioses, pues tales cultores sostiene...*[44]

Esta lucha de legitimación o defensa de los indígenas es bastante conocida y hay abundante información, especialmente en los escritos de Frai Bartolomé de las Casas. No vamos a ahondar en eso. Baste leer el libro de Gustavo Gutiérrez que ya hemos mencionado arriba, para percibir dos Dioses y dos teologías antagónicas: Dios, el verdadero, que rechaza las masacres y los saqueos, y el otro que le llaman o lo conciben como el Dios cristiano, pero que en el fondo no es otro que el oro. Son Dioses en lucha. Uno por la vida y el otro por la muerte. Gutiérrez, repetimos, analiza la inversión perfecta de este Dios en esos tiempos. Y ese hecho, dicho sea de paso, no puede dejarnos indiferentes a las cristianos de hoy, no solo por el deber, en tantos cristianos, de cargar con ese pecado, sino porque aún percibimos el mismo fenómeno en nuestras sociedades modernas.

3.3 La lucha de los Dioses indígena y cristiano

La lucha de los Dioses pertenecientes a dos mundos diferentes no es pues monolítica como se ha visto comúnmente y se da en el plano de lo visible. Visto desde un plano subyacente, no solo encontamos un enfrentamiento entre el Dios cristiano y el Dios o Dioses indígenas. Ya hemos dicho que hay diferentes concepciones y prácticas de Dios, al interior mismo del cristianismo y del mundo indígena. Lo que tenemos es, simultáneamente, una coincidencia y un antagonismo de Dioses.

Tradicionalmente, con el fin de ensalzar la llegada del cristianismo con los españoles y legitimar la imposición de la civilización occidental, se ha visto a la religión náhuatl como bárbara, idolátrica, demoníaca, llena de sacrificios humanos. Frente a esta visión los conquistadores tienen vía libre para imponer la religión judeo-cristiana -de acuerdo a su propia interpretación, evidentemente-. Y en defensa de dicha religión, estos se toman el derecho de destruir todo libro sagrado y todo templo que no sea cristiano, y hasta el de matar a quienes rechacen alinearse a esa religión. Ya mencionamos algunos ejemplos arriba, como el de Yacotzin.

La visión cristiana de aquel entonces imperio español manifestada en este continente, no podía tolerar la existencia de otra vivencia de fe, aun cuando esta presentara rasgos semejantes al evangelio. Por eso, por un lado se entiende que se rechace a un Dios guerrero como Huitzilopochtli, pero, por otro, uno se percata que dicha visión cristiana no sabe que hacer con un Dios como Quetzalcóatl. De allí que, o se vea en él a Santo Tomás apóstol (Ramírez, Vetancurt, Boturini, Veytia, etc.) o al Señor Jesucristo resucitado y aparecido poco después en estas tierras (Hanson), o, desde el lado negativo, se vea en Quetzalcóatl al demonio que se adelantó a los españoles para atribuirse la gloria de ser él el Dios del cielo que envió el mensaje (Padre de los Ríos).[45]

En términos generales, y si estimamos las correlaciones de fuerza, el Dios cristiano, traído e impuesto por los españoles, venció porque sus sustentadores eran más fuertes. Luchó contra toda manifestación religiosa fuera de las fronteras de la fe cristiana. No distinguió entre Dioses de la vida y Dioses de la muerte. En otras palabras: hubo cristianización. Al principio con métodos violentos, después con métodos pacíficos.

De manera que, en un principio, los habitantes de este continente se vieron obligados a reconocer la realidad de la superioridad del Dios cristiano, no porque proclamara un mensaje superior, sino por la fuerza militar, con la cual se imponía. Menciono tres testimonios antiguos que nos permiten observar este hecho: El Chilam-Balam, el diálogo de los doce y el relato sobre Tecpanécatl.

El profeta Chilam-Balam de los mayas, hace un llamado a que se entristezcan por la llegada del Dios cristiano, que los españoles calificaban como verdadero.[46] Su entrada era funesta para la vida de su pueblo, pues la entrada del cristianismo significaba la entrada del tributo.

> *¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron! ¡Ay del Itza, Brujo-del-Agua (sacerdote) que vuestros sacerdotes no valdrán ya más!*
>
> *Este Dios verdadero que viene del cielo sólo de pecado hablará, sólo de pecado será su enseñanza. Inhumanos serán sus soldados, crueles sus mastines bravos... tendréis exceso de miseria por el tributo reunido con violencia... Preparaos a soportarla carga de la miseria que viene a vuestros pueblos...*

Y más adelante continúa:

> *Enorme trabajo será la carga del katun... cuando caiga el rigor del tributo, cuando les venga la gran entrada del tributo en la gran entrada del cristianismo, cuando se funde el principio de los 7 sacramentos,cuando comience el mucho trabajar en los pueblos y la miseria se establezca en la tierra.*[47]

En el llamado "Diálogo de los doce"(Tenochtitlán, 1524)[48] es claro que los misioneros quieren que los aborígenes dejen sus Dioses:

Mucho os hace falta a vosotros que aborrescáis, que despreciéis, no queráis bien, escupáis a aquellos que considerábais como Dioses porque no son Dioses.

Pero ellos se resisten en el diálogo.

...Nueva palabra es esta, la que habláis, y por ella estamos perturbados...

¿Destruiremos la antigua regla de vida? Porque en nuestro corazón entendemos a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer, a quién se debe el crecer, a quién se debe el desarrollarse. Por eso -los Dioses- son invocados... Señores nuestros, eso que nos dijeron no lo tenemos por verdad aún cuando os confundamos. Es ya bastante que hayamos perdido -la guerra- que hayamos perdido el gobierno. Haced con nosotros lo que queráis...

Aunque ya antes habían dicho, Que no muramos, que no perezcamos, aunque nuestros Dioses hayan muerto.

El tercer testimonio antiguo procede del jefe Tecpanecatl,[49] es un documento que acepta al Dios español por estrategia de sobreviviencia, en primer lugar, y también porque perciben algo en ese nuevo Dios que se les parece al de ellos. Después de hablar del pasado cuando eran dueños de las tierras y de recordar a su pueblo cuanta sangre se ha derramado con la invasión, Tecpanecatl propone lo siguiente:

Desde allá abajo la tierra es nuestra, nos las pasaron a dejar nuestros abuelos.... Y acuerdo formar un templo de adoración donde hemos de colocar al nuevo Dios que nos traen los castellanos. Ellos quieren que lo adoremos ¿Qué hemos de hacer hijos míos? Conviene que nos bauticemos, conviene que nos entreguemos a los hombres de Castilla, a ver si así no nos matan.

Pasando varias líneas, continúa:

Yo ahora les hago presente, que para que no nos maten, mi voluntad es que todos nos bauticemos y adoremos al nuevo Dios, porque yo lo he calificado que es el mismo que el nuestro...

El pueblo acepta la propuesta de su gobernante, pero solo le pide que cuando llegue el "señor marqués" a quitarles más tierras, salga él y se pare en los límites para que no les quiten más tierras. Tecpanecatl promete hacerlo.

Después de leer estos testimonios, es claro que en un primer momento no hubo evangelización en el sentido bíblico del término, es decir, no hubo buena noticia. Esta se vino a dar más tarde, cuando en nombre del mismo evangelio algunos misioneros atacaron la injusticia contra los aborígenes. Lo que hubo fue cristianización, imposición de una religión sobre otra, y lo que es peor, como mala noticia. Eso tenemos que reconocerlo todos los cristianos, para ser honestos.

4. El Dios de la vida y dador de la vida como el verdadero Dios.

Una comprensión de la religión mesoamericana (maya o náhuatl) como bárbara, idólatra y diabólica es totalmente incorrecta. No nos revela más que la ignorancia de los extranjeros, pues "todo lo que sobrepasaba el entendimiento de los españoles era para ellos idolatría u obra del demonio".[50] Las investigaciones serias, relegadas desgraciadamente al saber antropológico, nos señalan la cosmovisión indígena cargada de una teología profunda que amerita un diálogo serio.[51]

El reconocimiento del Dios de la vida en el pueblo aborigen jamás se dio por parte de los conquistadores. Entendemos que eso es mucho pedir a los misioneros de aquel entonces, que profesaban una religión cuyas fronteras de una ortodoxia eran extremadamente rígidas. Ni siquiera los buenos misioneros que proclamaban y practicaban el evangelio como justicia y defensa del aborígen, tuvieron la capacidad de aceptar que el Dios de la vida, estaba presente y era ya venerado antes de la llegada de los españoles.

Cosa contraria observamos en varios testimonios indígenas. En el "diálogo de los doce", los nahuas no comprenden por qué se demoniza a sus Dioses, puesto que ellos perciben en el Dios creador-bíblico, presentado por los doce misioneros, posee los mismos atributos que poseen sus Dioses. Tecpanecatl afirma igualmente "adoremos al mismo Dios, porque yo lo he calificado que es el mismo que el nuestro". Y en ese mismo documento, cuando llega a la conclusión de que la única salida para sobrevivir es entregarse a los españoles, concluye: "Que el que es verdadero Dios, que corre sobre los cielos, él nos favorecerá de las manos de los de Castilla." Con esta expresión queda claro que ellos se encomiendan a un Dios que en verdad es verdadero porque muestra su verdad en la manifestación de su justicia. Por lo demás, no importa el nombre (propio) que se le asigne.

Cuando Bartolomé de las Casas, u otro misionero, en nombre de Dios condena las prácticas de esclavitud y saqueo de los encomenderos, tiene por Dios el mismo Dios que los aborígenes víctimas acogen, a pesar de que él no lo acepte como tal. Si decimos que es el mismo Dios es porque hay coincidencia de percepción de la realidad entre los misioneros defensores "de los indios" y los mismos habitantes de estas tierras. El análisis del señor Tecpanecatl es el mismo que el de aquellos. Refiriéndose a los primeros años de la invasión dice:

> *¡Cuánta sangre se derramó! ¡Sangre de nuestros padres! y ¿por qué? Sépanlo: porque sólo ellos quieren mandar. Porque son hambrientos de metal ajeno y ajena riqueza. Y porque quieren debajo de sus*

carcañales tenernos. Y porque quieren hacer burla de nuestras mujeres y también de nuestras doncellas. Y porque quieren hacerse dueños de nuestras tierras y de toda cuanta es nuestra riqueza...[52]

Este es exactamente el mismo análisis que hace Las Casas repetidamente en sus escritos en defensa de los aborígenes.

La diferencia es que el náhuatl Tecpanécatl, frente al desastre de la invasión y la amenaza de desaparecer, acoge a ese nuevo Dios -de los cristiano- porque, posiblemente, cuando se hablaba de él como creador y misericordioso percibía la continuidad del único y supremo Dios, el Dador de la Vida.

De igual manera, el profeta maya Chilam-Balam opta por invocar al Dios de la vida, de la justicia. Repetimos aquí la cita que hicimos anteriormente:

Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo. Verdaderamente es la voluntad de Dios que regresen Ah-Kantenal e Ix-Pucyolá, para roerlos de la superficie.[53]

La plegaria está dirigida al Dios de la vida, sea revelado en la cultura hebrea-judía o mesoamericana. Según León-Portilla los mayas, ya familiarizados con la fe cristiana, saben que el cristianismo predica el amor y la paz pero su obrar los contradice. Los mayas miden la práctica del español a través de su propia doctrina. Portilla nos ofrece el siguiente fragmento del Profeta maya:

Esta es la cara de Katún, la cara del Katún del 13 Ahau:

Se quebrará el rostro del sol, caerá rompiéndose sobre los Dioses de ahora... Nos cristianizaron, pero nos hacen pasar de unos a otros como animales. Dios está ofendido de los chupadores...[54]

Considerando estas referencias, pareciera que las víctimas tienen la capacidad de reconocer el único Dios, revelado en Europa y en este continente y en tantas culturas desde tiempos inmemorables. Dios, cuyo nombre se vuelve vano cuando las prácticas niegan su verdad y su justicia.

Sin embargo, a pesar de dichas referencias positivas en cuanto a Dios, debemos reconocer que hasta ahora tenemos la impresión de que los aborígenes están haciendo alusión al "lado bueno" del Dios extranjero. Entre líneas podemos percibir el sentir de que ese Dios finalmente puede acogerse porque no es "tan diferente" al propio. En cierto sentido se mantienen los dos Dioses como en alianza.[55]

No obstante, hay otras maneras más integradoras de la relación de los Dioses. En la cultura náhuatl encontramos un paso más en el cual no solo se acoge al Dios cristiano como

bueno, sino que a éste se le atribuye parte de la cosmovisión indígena, al grado de que se vive religiosamente una continuidad entre el Dios de la vida y el Dios cristiano, y este bajo la figura de la virgen (indígena) de Guadalupe. La armonía en la concepción última de ambos Dioses (cristiano e indígena) como uno solo queda patente en el conocido relato llamado Nícan Mopóua, el cual contiene la aparición de la virgen de Guadalupe al indígena Juan Diego. El mexicano Clodomiro Siller ha analizado muy bien esta relación integradora. Dato interesante es, por ejemplo que, según Siller, el Tepeyac (cerro donde se apareció la virgen de Guadalupe) "llegó a ser un lugar donde el indio se expresaba sin exponerse a la acusación oficial de herejía. Y al mismo tiempo se conectaba con su pasado religioso, con la antigua Tonantzin, -la madre de los Dioses-, muchos de cuyos nombres hemos apenas anotado."[56] En otro artículo, afirma el mismo autor, que ese relato náhuatl expresa la experiencia religiosa del pueblo indígena que al mismo tiempo que vive sus antiguas creencias, acepta también la nueva fe. Se trata, dice Siller de "la comprensión india de su propia tradición religiosa vivida en las nuevas circunstancias de coloniaje y evangelización".[57]

Los indígenas tuvieron la capacidad de reconocer al Dios de la vida aún en una cultura que les invadió. Solo nosotros los cristianos, no tenemos la suficiente sabiduría y humildad para reconocer al Dios dador de la vida en otras culturas que profesan una fe no-occidental, no cristiana. Y sin embargo, ese es nuestro Dios revelado en las Escrituras, que se ha revelado y se revela siempre en la historia de todas las culturas, desde antes de Abraham, en los momentos que se clama por la justicia o se manifiesta la comunión, solidaridad, amor, liberación, justicia, verdad, fe y esperanza.

Ese Dios nos desafía hoy a través de los indígenas y de los negros víctimas de la invasión. Hoy día, ellos, por su presencia cada vez más protagonista de resistencia frente a los quinientos años, se vuelven para nosotros los mestizos y los blancos, buena noticia. El Espíritu de Cristo, así como el de Quetzalcóatl, a través de ellos, nos está evangelizando, pues todos finalmente nos debemos a un solo Dios creador de la vida y del universo.

NOTAS

[1] Gustavo Gutiérrez devela la teología de Toledo, plasmada en el documento llamado "El parecer de Yucay" (1571), como justificadora del poder y saqueo español. *Dios o el oro de las Indias* (Lima: CEP, 1989) pp. 55-133.

[2] *Tratado sobre las justas causas de las guerras contra los indios* (1547) México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

[3] Leonardo Boff, *Nova evangelizaçao. Perspectiva dos oprimidos* (Petrópolis: Vozes, 1990) p.37.

[4] Según Pierre Bonnard *nous* en Ro. 7 es un poder autónomo de discernimiento y del conocimiento del bien, pero es solo teórico, porque en la práctica no tiene efecto a causa de "estar vendido al pecado". *Anamnesis*, 1980, p.138

[5] Cp. Elsa Tamez, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos* (San José: DEI, 1991) pp.114-126.

[6] Según Pablo, se es justificado por la fe de Jesucristo y por la fe en Aquel que resucita a los muertos. La fe de Jesucristo inaugura la nueva humanidad, siendo él el primer resucitado de muchos. La fe del creyente en aquel que resucita a los muertos hace posible realizar esa vida nueva.

[7] Klauspeter Blaser, *Esquisse de la dogmatique* (Lausanne: UNIL) 1987, p.18.

[8] La interrogante no es nueva, los teólogos asiáticos cristianos, que viven en medio de otras religiones tratan de responder constantemente a esos desafíos. Cp. Cristologies in Encounter, número especial de *Voices from the Third World,* EATWOT, v. xi (1988) n.2. Lo mismo sucede de parte de algunos teólogos occidentales, cp. Harvey Cox, *Many Mansions A Christian's Encounter with Other Faiths* (Boston: Beacon Press) 1988.

[9] Textos de los informantes de Sahagún, Códice Matritense de la Real Academia de la Historia, fol. 176 r. Tomado de: Miguel León Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (México: Fondo de Cultura Económica) 1961.

[10] Miguel León Portilla, *Los Antiguos Mexicanos a através de sus crónicas y cantares*, p.29.

[11] Para nuestros antepasados mexicanos hubo cinco edades: cinco soles y cinco tierras, la quinta edad o el quinto sol era el de la época presente, donde el promotor y creador había sido Quetzalcóatl. En esa edad o "Sol de movimiento" se anuncian movimientos de tierra y hambres. En las cuatro edades anteriores aparecen los elementos primordiales Agua, Tierra, Fuego, Viento. Las creaciones nos hablan del Sol de Agua (en esta época los humanos creados con ceniza fueron llevados por el agua y se convirtieron en peces), Sol de tigre -tierra- (el sol no seguía su camino después del mediodía, y a esa hora se oscurecía y los tigres se comían a los humanos que eran gigantes pero frágiles, el que se caía se caía para siempre), el sol de lluvia (de fuego), en esa edad llovió fuego, se quemaron sus habitantes, el cuarto sol es el Sol de viento, todo fue llevado por el viento y los humanos se volvieron monos y se esparcieron por los montes. *Anales de Cuauhtitlán.* fol.2,77.

[12] Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, pp. 17-20.

[13] Cp. Román Piña, *Quetzalcóatl, Serpiente Emplumada* (México: Fondo de cultura Económica, 1985) p.38.

[14] Informantes de Sahgún, *Códice Matritense de la Real Academia*, Fol 180, citado por León Portilla, *Los Antiguos*..., p.25.

[15] Román Piña Chan, p.39.

[16] Las narraciones de estos Dioses representan dos niveles históricos distintos. Uno pertenece al origen de Venus y del Quinto Sol (relacionado con Quetzalcóatl) y el otro el nacimiento del Dios solar Huitzilopochtli, del tiempo de los aztecas.

[17] Román Piña Chan, p.65.

[18] *Ibid.*

[19] Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, Ed. José M. Vigil (Edit.), México, 1878, pp. 10,13.

[20] Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México Antiguo* (México: FCE/SEP, 1984.

[21] Textos de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España (*1946), t. III,p.47. Tomado de L. Séjourné, *Pensamiento y religión*..., p.16.

[22] Textos de Sahagún, t.II, pp. 151s.

[23] Sejourné, *Pensamiento*..., p.36. De acuerdo a esta autora, Huizilopochtli es la única deidad propiamente Azteca, y para su enseñanza se recurre a Quetzalcóatl, De hecho, dice, "se limitan a ilustrar el principio de reintegración en el gran Todo, por una identidad solar que se alimenta de la sangre de los mortales." Para ella no hubo cambio más que en el culto. *Ibid.*

[24] Sejourné, *Ibid.*, p.35.

[25] Cp. López-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, p.26.

[26] Informantes de Sahagún, *Códice Matritense*, fol., 180 r. citado por León-Portilla, *Los antiguos...*, p. 36.

[27] Cp. Varios, *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la domesticacion de los dioses* (San José/ Managua: DEI/CAV, 1980)

[28] Cp. Franz Hinkelammert y la relectura del relato del no-sacrificio de Isaac, Gn. 22. *La fe de Abraham y el Edipo Occidental* (San José: DEI) 1988, pp. 15-62

[29] "Cartas de Relación de Hernán Cortés" en *Crónicas de la conquista* (México UNAM, 1987) p.99.

[30] Los informantes de Sahagún (códice florentino, libro XII cap. XX) narran el episodio de la matanza con una emotividad singular. Cp. Miguel León Portilla, *El reverso de la conquista* (México: Joaquín Mortiz, 1987) pp. 40-43.

[31] Citado por Gustavo Gutiérrez, *Dios o ...*, p.144.

[32] *Ibid.*

[33] *Ibid.*, pp.159s.

[34] Copiado de Miguel León-Portilla, *El reverso de la conquista*, p.95.

[35] Cp. Fernando Mires, *En nombre de la cruz* (San José: DEI, 1989) pp.48-75.

[36] *Chilam Balam de Chumayel.* Versión de Antonio Bolio (San José, 1930), p.29s.

[37] Y esto es aplicable también hoy día. Julio de Santa Ana escribe sobre los sacrificios humanos actuales generados por el sistema económico que solo puede sustentarse generando víctimas. "Costo Social y sacrificio aos ídolos", en *Divida externa e igrejas. Uma visâo ecumenica* (Río de Janeiro: CEDI), 1989)

[38] Cp. Román Piña Chan, *op. cit.*, p.56.

[39] El relato procede de un descendiente mestizo de Neztahualcóyotl, don Fernando de Alva Ixtliloxóchitl. León Portilla, *Los antiguos...*, p. 116s.

[40] Sejourné, *Pensamiento y Religión...*, p.52.

[41] *Ibid.*, p.18.

[42] Eric S. Thompson, *Historia y religión maya* (México: siglo XXI, 1987) p.227.

[43] Silvio Zavala, *Filosofía de la conquista*, p.73.

[44] Bartolomé de las Casas, *Tratados* (México: Fondo de Cultura Económica) t.II, p.673

[45] Román Piña. pp.78-70.

[46] Pareciera que el calificativo de verdadero era visto por los indígenas como nombre propio, puesto que para ellos no existen Dioses falsos en contraposición de verdaderos.

[47] *El libro de los libros del Chilam Balam*, texto traducido por Alfredo Barrera y Silvia Rendón, (México: Fondo de Cultura/SEP, 1984) pp. 68-71. Subrayado nuestro.

[48] Se trata de doce misioneros que envió Adriano Sexto para evangelizar. Ellos, a diferencia de otros que utilizaron o legitimaron métodos de violencia en la evangelización, decidieron confocar a los principales gobernantes y sacerdotes de Tenochtitlán, para explicarles su misión evangelizadora. Manuscrito encontrado a principios de este siglo en el Archivo Secreto de la Biblioteca del Vaticano. Los fragmentos que de aquí escribimos los sacamos del cuademo No. 8 de CENAMI, *A quinientos años*, (1989).

[49] Documento de Ajusco, D. F., los fragmentos los sacamos del cuademo No. 8 de CENAMI, 1989 *A quinientos años*

[50] Laurette Séjoumé, *América Latina, Antiguas Culturas precolombinas*, (México: Siglo XXI, 1987) p. 112.

[51] Cp. Laurette Séjoumé, *América Latina...*, pp.242-300; Miguel Léon Portilla, *La filosofía náhuatl* (México: UNAM) 1959.

[52] Documento de Ajusco, D. F. presentado en 1710, pero relata solo hechos de la conquista. Es un documento que propone la "resistencia pasiva". Documento publicado por CENAMI' *A quinientos años*, cuademo No. 8, el diálogo de los doce, 1989, p.18.

[53] *Chilam Balam de Chumayel*. Versión de Antonio Bolio, p.29s.

[54] Miguel León Lopez-Portilla, *El reverso de la conquista, p.79.*

[55] Cp. las palabras del jefe Tecpanecatl que citamos arriba: "mi voluntad es que todos nos bauticemos y adoremos al nuevo dios, porque yo lo he calificado que es el mismo que el nuestro."

[56] Clodomiro Siller, "Para una teología del Nican Mopohua" en *Servir*, año xii (1976) n.62, pp.167s.

[57] Clodomiro Siller, "El método teológico Guadalupano", *CENAMI* artículo inédito, s/f.



Vida y Pensamiento Vol. 11, N° 1, 1991
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Hacia una lectura de los 500 años de la conquista desde la perspectiva de género

Beatriz Borjas Borjas

1. Las otras voces

No nos remontemos aún a 1492, hablemos primero de 1975, decretado año internacional de la Mujer por las Naciones Unidas. Contemos una anécdota que hizo historia, sucedió en México, en la Tribuna de mujeres congregadas allí para celebrar los logros de la mujer y marcar los planes de acción futuros. Una mujer minera de Bolivia se enfrenta a una feminista norteamericana. Domitila Chungara, esposa de minero, consideraba que, a pesar de ser mujer y de estar con otras mujeres, se sentía perdida porque se hablaba otro lenguaje. Antes de defender los derechos específicos de la mujer, Domitila y otras mujeres latinoamericanas presentes en México pensaban que "el trabajo primero y principal es con ellos (los hombres) para cambiar el sistema en que vivimos por otro, donde hombres y mujeres tengamos el derecho a la vida, al trabajo, a la organización" (Viezzer, Moema, 1979).[1]

La voz de Domitila y, a través de ella, la voz de las mujeres de los sectores populares de América Latina, se hizo sentir más tarde por medio de un libro , cuyo título muestra el doble silencio de estas mujeres: "Si me permiten hablar" publicado en 1977. Esta mujer boliviana no necesitó el permiso del marido, ni del padre, ni de los hijos para narrar su vida con el fin de que otra mujer, Moema Viezzer, la escribiera. Tampoco pidió permiso a aquellos sectores que han silenciado durante siglos las voces del pueblo.

La mayoría de las mujeres latinoamericanas son doblemente oprimidas, tanto por su condición de mujeres, que las ha relegado a ser ciudadanas de segunda categoría con derechos restringidos, como por su condición socioeconómica de pobreza. Frente a esta doble opresión, el discurso feminista, a pesar de su origen europeo y norteamericano, que se ha definido como revolucionario, tiene que buscar su espacio de expresión en el contexto de estas mujeres. Las "otras voces" irrumpieron en el movimiento feminista que había nacido en los sectores intelectuales y universitarios de nuestros países. Aún son recientes las palabras de Domitila, más recientes aún son los movimientos de mujeres que se organizan alrededor de los problemas cotidianos como son la alimentación, el empleo, la salud, los

---

Beatriz Borjas: socióloga y presidenta de la Fundación Casa de la Mujer de Maracaibo, Venezuela.

servicios públicos, el abaratamiento del costo de la vida. Las mujeres de los sectores populares han dejado sentir su voz, al igual que lo ha hecho una indígena como Rigoberta Manchú quien decidió aprender el español, "saliendo, del encierro lingüístico en el cual se han atrincherado los indios voluntariamente para preservar su cultura". Rigoberta, indígena guatemalteca, aprendió el idioma del opresor para volverlo contra éste. "...ella decide hablar para dar cuenta de la opresión de la cual es víctima su pueblo desde hace cinco siglos: para que el sacrificio de su comunidad y de su familia no haya sido en vano".[2]

Es el proceso contrario al que vivieron las mujeres indígenas en el momento de la conquista, quienes eran admiradas por la facilidad para aprender "rápidamente el castellano haciéndose muy pronto ladinas en el manejo del idioma extranjero y transformándose en intérpretes de valiosa significación entre las dos culturas".[3] Mientras Rigoberta se apropia de la lengua como instrumento de lucha, para las indígenas de la época de la conquista, el idioma fue un instrumento de integración a la cultura dominante.

Rigoberta Menchú ha recuperado esta palabra en nombre de su comunidad quiché y al igual que Domitila, piensa que es "alimentar el machismo cuando se hace una organización sólo para la mujer, pues implicaría separar el trabajo de la mujer del trabajo del hombre".[4] Sin embargo, los testimonios de Rigoberta son hechos desde la perspectiva de la mujer, la mujer-hija, la mujer-hermana, la mujer catequista o dirigente de una organización. Si es difícil armar la historia de las mujeres, o la historia desde la perspectiva de la mujer, es aún más difícil hacerlo, desde la perspectiva de las mujeres de los sectores oprimidos de nuestra América. El reto que nos plantea la celebración de estos quinientos años de conquista y de colonización para nosotras latinoamericanas, es leer la historia desde su reverso, como diría Gustavo Gutiérrez y, en ese reverso, entre "los vencidos", encontramos a las mujeres, las más pobres entre los pobres; que han sido víctimas de una sociedad que se estableció sobre el despojo y la injusticia.

Acercarnos a "otra lectura" de nuestra identidad latinoamericana desde 1492, exige determinar el punto desde donde haremos esa lectura alternativa. En el caso de las mujeres, que constituyen el 50% de la población mundial, la ubicación de este centro de referencia no es fácil: las mujeres fueron ignoradas por los cronistas de las Indias, no encontramos muchos documentos ni fuentes que hablen de su realidad. No sólo la mujer indígena o la negra fueron olvidadas, sino todas las mujeres. La invisibilidad femenina dentro de la historia del continente latinoamericano no fue producto del etnocentrismo de los historiadores y cronistas, tampoco es el resultado de un racismo solapado, sino que su ausencia está en estrecha relación con la ubicación de la mujer en la sociedad, movida por la lógica de lo utilitario y de lo trascendental. El mundo femenino, al no regirse bajo esa lógica, ha carecido de interés para la historia: "La historiografía hasta el presente sólo registra voces masculinas que hablan por las mujeres"[5] de aquellos asuntos que los varones consideran pertinentes. Ha sido por consiguiente, una lógica androcéntrica la que ha predominado, tomando al varón como medida de todas las cosas, como paradigma del ser humano.

2. Aportes del feminismo

Uno de los aportes teóricos más importantes del feminismo ha consistido en explicitar esta lógica androcéntrica en base a la diferencia que existe entre el sexo y el género: "el sexo se refiere a las características biológicas de la persona, entre ellas, la capacidad de procrear en la mujer. El género se refiere al conjunto de características adquiridas a lo largo del proceso de educación, características que van determinando la posición de los dos géneros ante toda situación social en una jerarquía de dominación".[6] La mujer ha sido situada históricamente en el campo de la naturaleza, se la ha definido por sus condiciones físicas, esto ha dado lugar a un equívoco: confundir una realidad social, el género, con una realidad biológica, el sexo. Como sujeto histórico igual que el varón, sus facultades reproductoras, están condicionadas por la sociedad y por la historia en la cual está inmersa. La mujer desde la perspectiva del género (no de la naturaleza), ha sido construida como una categoría social subordinada a un género dominante como sería el masculino: "lo masculino precede, prevalece, incluye y oculta lo femenino".[7]

La mujer desde la perspectiva del género (no de la naturaleza), ha sido construida como una categoría social subordinada a un género dominante como sería el masculino: "lo masculino precede, prevalece, incluye y oculta lo femenino"

La crítica que el movimiento feminista hace del sistema social imperante, al cual califica de patriarcal en tanto es jerárquico y desigual, se aproxima a la realidad cuestionada por movimientos de los negros y de los indígenas. Es por ello que se ha hablado de la mujer como una minoría étnica a pesar de constituir la mitad de la población del planeta. El movimiento feminista plantea convertirse en un instrumento que erradique todo poder basado en el orden jarárquico. Su desafío consiste en redefinir nuevamente los géneros, masculino y femenino, al interior de una cultura que ha tenido un "desequilibrado énfasis en lo masculino ".[8] Se trata de la búsqueda de un nuevo concepto de persona que incluya también lo femenino. El reto que el feminismo plantea se asemeja a la lucha de los movimientos liberadores al proponer un cambio en la concepción del poder, que no debe ser visto "sobre" otras personas sino "para" las personas. Además supone cambiar el punto de vista desde el cual se ha mirado la historia, donde una perspectiva androcéntrica cuyo modelo ha impuesto la guerra, la violencia y la destrucción hacia un punto de vista de género que dé la vida y la cuide, que valorice lo cotidiano y lo subjetivo.

Mientras que el ámbito de lo público ha sido reservado al varón, la mujer ha sido reducida al ámbito de lo privado, de las relaciones personales, de los sentimientos considerado como el mundo de lo cotidiano e invisible. La nueva perspectiva que propone el feminismo incluye la reivindicación de este ámbito donde también se han definido y determinado los grandes acontecimientos de la historia. La idea de que "lo personal es político" fue uno de los primeros lemas del feminismo.

3. Desde la perspectiva del género

Desmontar la historia que nos contaron desde una perspectiva androcéntrica, nos obliga a remontarnos más allá de la conquista española. En las sociedades indígenas existía la división sexual del trabajo, en la mayoría de los grupos étnicos, la mujer estaba excluída de las relaciones de producción y no tenía injerencia en los asuntos políticos. Según Elinor Burket, "bajo la dominación inca, los pueblos de los Andes estaban organizados dentro de un orden social rígido en el que la aristocracia política asignaba todos los cargos".[9] Al no tener acceso a los medios de producción, la mujer estaba en una posición decididamente inferior. Tanto la mujer como el varón tenían un espacio de acción limitado por la burocracia central concentrada en manos de una elite política formada exclusivamente por varones.

En la comunidad doméstica, la mujer se encuentra en una situación de dependencia: "...en la medida en que su producción material es menos determinante que su capacidad reproductora, queda preservada a una esfera de autonomía ligada a su función de madre"[10] Venerada como madre, admirada por su belleza, objeto de regalo e intercambio, el cuerpo ha marcado las pautas y ha definido la ubicación de la mujer en el mundo masculino desde la época de la constitución de las primeras comunidades domésticas: la mujer ha sido un cuerpo antes que un ser pensante con poder de decisión. El testimonio recogido en 1741 por el Padre jesuita Gumilla de una indígena de la región del Orinoco resulta revelador del grado de opresión de la mujer en su relación con su compañero varón, la indígena considera la muerte como algo mejor que su esclavitud (resulta interesante cómo la mujer no encuentra otra alternativa a su sufrimiento que no sea la renuncia a la vida, la renuncia a su cuerpo y a ser madre y esposa).[11]

La conquista española ahondó esta trayectoria de expropiación de la mujer. La imposición por la violencia de otra cultura exigía no sólo el despojo de los bienes materiales de los indios, sino también el despojo de sus mujeres y de sus hijas. Como bien lo afirma Milagros Palma: "La conquista de América por los españoles fue primero la conquista de las mujeres".[12] La mujer indígena sirvió de mediadora, de enlace entre las dos culturas. El fenómeno de la Malinche en México se repitió en otros lugares. En Venezuela la cacica Isabel, nieta del cacique Charayma, tuvo un hijo del español Diego de Fajardo, llamado Francisco Fajardo, quien basándose en la influencia de su madre, decidió someter a las tribus del litoral central para ponerlas bajo su dominio.[13] El esquema se repite: la expropiación del cuerpo de la mujer indígena permite, gracias a su capacidad de reproducción, unir dos formas de concebir la realidad por medio del mestizaje, la tragedia del despojo. Mestizo que, de acuerdo al pensamiento patriarcal, fue producto de una violación a la india. Este pensamiento explica la derrota de un pueblo por la actitud femenina de dejarse penetrar y ser vencida por los conquistadores. Los indígenas, al igual que la mujer, fueron "vencidos." La mujer que traiciona de sus orígenes ha sido una lectura posible de la conquista, desde una perspectiva donde el elemento femenino es dominante. La Iglesia Católica ha reforzado esta visión bajo la dicotomización de la identidad femenina a través de las figuras de Eva, mujer pecadora y María virgen-madre, creando un modelo de mujer que se redime y recupera el honor perdido gracias a la maternidad.

Mayor atención ha tenido el impacto de la mujer en la conquista, que el impacto que la conquista ha tenido en la mujer. Esta última es aún una perspectiva por desarrollar. No puede negarse que la historia de la mujer latinoamericana está definida por el sello de la violencia y de la apropiación imperialista de su cuerpo. Pero los estudios históricos que comienzan a hacerse desde la perspectiva de la mujer olvidada, desde la mujer común y corriente que no fue la hija del cacique, ni la diosa venerada, tal como el realizado por Elinor Burkett, han aportado elementos que deberían ser considerados con mayor atención. La actitud sexista de los españoles, la escasez de mujeres blancas así como el tradicional trabajo propio de la mujer, permitieron que la mujer indígena tuviera una mayor relación con el mundo español que sus congéneres varones. No sólo aprendieron el español y se familiarizaron con las costumbres, las actitudes y con la forma en que los españoles se enfrentaban al mundo, sino que tuvieron acceso a recursos económicos que estaban fuera del alcance de los indígenas varones. La conquista, vista desde el punto de vista de la mujer indígena, no enfrentó hombre contra hombre, la reunión de los indígenas con los españoles era de mujer a hombre, el varón indígena despojado de su poder y de su prestigio fue confinado a trabajos forzados en la mina, la construcción o las tierras, mientras que la mujer se movilizó a los centros urbanos aportando el grueso de la fuerza de trabajo como cocineras, criadas, niñeras, pero también tenían el control en la preparación y distribución de los alimentos. Su ingreso en las relaciones de producción permitió que se corroborara la tesis de Meillassoux: "la mujer sólo puede adquirir un status económico mediante la venta de su producto bajo la forma de mercancía, fuera del circuito doméstico".[14] De allí el papel decisivo de la mujer en el comercio.

Como bien lo afirma Burkett, en los documentos del siglo XVI "el hombre indígena aparece tan solo ocasionalmente y cuando lo hace es como animal, peón, ebrio, lacayo. En cambio la mujer indígena surge en posición agresiva. No sólo aparece como sirvienta, esposa o concubina, sino como autora de testamento, demandante de un juicio civil o como defensora de sus derechos".[15]

La entrada de la mujer indígena en el mundo hispánico ha sido vista como una traición, como un factor de integración desde la perspectiva de aquellos que se oponen al etnocentrismo y la aculturación, sin embargo, tomando en cuenta su situación de dominación en la sociedad indígena, la mujer modificó su relación con el entorno. Estableció en los centros urbanos una red de relaciones sociales con las otras mujeres basadas en sus actividades económicas, que si bien rompía su relación con el mundo indígena, reforzaba su posición en la sociedad española. Las actividades económicas se apoyaban en la cooperación, el crédito, los préstamos a corto plazo, una red financiera que requería de contactos con otras mujeres indígenas o no, basados más en el sexo que en la raza.

Esta perspectiva de estudio abierta por Burkett podría extenderse a la actualidad y explicaría la fuerza que tienen los movimientos de mujeres surgidos en los sectores populares, cuyos orígenes no pueden explicarse por un desarrollo de su conciencia de género, como quisieran algunas feministas, sino por el empecinado intento de estas mujeres por crear mecanismos de sobrevivencia frente a la pobreza extrema desde el espacio doméstico y cotidiano de la familia. Ha sido tal el impulso de este movimiento, que el feminismo

latinoamericano ha agregado a la corriente que prioriza el análisis teórico, una corriente de acción que prioriza el trabajo con sectores populares, colaborando así para que las mujeres pasen de una conciencia de lo privado a una conciencia de lo colectivo, de lo social, contribuyendo a la transformación de la mujer en un sujeto político. Aproximar la perspectiva feminista a la problemática del movimiento popular ha sido fuente de conflictos aún no resueltos, cómo afrontar las desigualdades de clase y de género simultáneamente. De acuerdo de Itziar Lozano y Maruja González "la aparente dicotomía género-clase no es tal en la medida en que se vive en lo cotidiano como mujer una experiencia de lucha contra toda forma de subordinación y opresión que supone una lucha de salida doble: contra la forma de expresión que se vive en tanto que es parte de una clase social y contra formas de subordinación que producen el ser mujeres aún dentro de la misma clase".[16]

Las demandas y exigencias de las mujeres de los sectores populares son específicas a ellas, el movimiento feminista puede establecer una relación con este movimiento en tanto que el feminismo, da cuenta de la realidad de mujeres cualquiera sea su situación económica o social en base a su problemática de género. Esta aclaración de las feministas dominicanas permite buscar puntos de confluencia entre los dos movimientos, manteniendo cada uno su propio ritmo dentro de la lucha de mujeres.[17] Uno se ha enriquecido con la perspectiva de la opresión socioeconómica y el otro con los análisis teóricos que han mostrado cómo las relaciones de poder están insertas en las relaciones personales y amorosas.

En esta confluencia entre ambos movimientos deben encontrarse las pistas, los puntos de referencia para construir una lectura de la historia latinoamericana de la mujer, de la mujer más pobre entre los pobres, porque aún las teorías que se han levantado contra el etnocentrismo y el racismo no han profundizado el papel que ha tenido el sexismo y el androcentrismo en la invisibilidad y la inexistencia de la mujer en la historiografía latinoamericana. Construir esta otra lectura supone construir una relación entre los géneros justa e igualitaria integrando el género de la vida, de lo femenino a un orden que ha sobrevalorizado la fuerza, la violencia y la destrucción.

NOTAS

1. Viezzer, Moema: *"Si me permiten hablar..." Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, México: Edición México, Siglo veintiuno, 1979. 4ta., p. 221.

2. Burgos Debray, Elizabeth: *Me llamo Rigoberta Menchu*, Habana: Ediciones Casas de las Américas, 1983. P. 8.

3. Troconis De Veracoechea, Emilia: *Indias, Esclavas, Mantuanas, y Primeras Damas*, Caracas: Alfadil-Trópicos, 1990. P. 21.

4. Burgos Debray, Elizabeth, *Op. cit.* P. 345.

5. Portugal, Ana María: "Formación y deformación: Educación Para la Culpa" en Autores Varios *Mujeres e Iglesia, Sexualidad y Aborto en América Latina*, Washington D. C.: Catholics For a Free Choice, 1989. P. 38.

6. Lozano, Itziar y González, Maruja: "Feminismo y Movimiento Popular ¿Desencuentro o Relación Histórica?" en *Cuadernos para la Mujer*, México: Serie Pensamiento y Luchas. No. 8, 1987. P. 12.

7. Facio, Alda, "El Derecho Patriarcal Androcéntrico", 1988 (artículo mimeografiado. sf.). P. 6.

8. Facio, Alda, *Idem.*

9. Burkett, Elinor: "Las Mujeres Indígenas y la sociedad blanca: el caso del Perú del siglo XVI" en LAVRIN, Asunción, *Las Mujeres Latinoamericanas, Perspectivas Históricas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985. P. 122.

10. Meillassoux, Claude, *Mujeres, graneros y capitales*, México: siglo veintiuno Editores, 1979. 3a. Edición. P. 11.

11. Portugal, Ana María, Marcos, Silvio, "*Eros, dioses y erotismo: el catolicismo frente a los indios*". P. 28-29.

12. Palma, Milagros: "Malinche, El Malinchismo o el lado femenino de la Sociedad mestiza" en *Simbólica de la feminidad en el imaginario mitimo-religioso de las sociedades indias y mestizas*, Quito: ediciones Abya-Yala, 1990. P. 15.

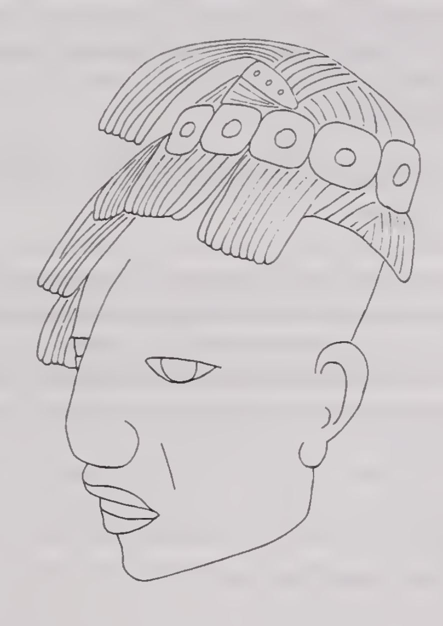
13. Troconis De Veragocchea, Emilia: *Op. cit.*, p. 22.

14. Meillassoux, Claude, *Op. cit.*, p. 114.

15. Burkett, Elinor: *Op. cit.*, p. 144.

16. Lozano, Itziar y González, Maruja: *Op. cit.*, p. 16.

17. REVISTA QUEHACERES, "Nudos del Movimiento Feminista", Santo Domingo, s.f.



Vida y Pensamiento Vol. 11, N° 1, 1991
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

La evangelización desde la perspectiva de los "vencidos" El desafío del pueblo indígena a la Misión de la Iglesia

Jacinto Ordóñez

Cuando llegó Colón a tierras indoamericanas, llegó también el cristianismo: indoamérica llegó a ser cristiana en el sentido occidental porque fue "descubierta", conquistada y evangelizada por los españoles. Por eso, al acercarnos a las "celebraciones" de los quinientos años del así llamado "descubrimiento de América", la conciencia cristiana comienza a repensar la significación bíblico-teológica de esos hechos. Para lograrlo, parece importante que se tome como punto de partida la práctica histórico-social, es decir, el desafío que propone la vida misma más que las buenas intenciones. Por eso, el presente artículo tiene un enfoque histórico-social de la evangelización como práctica del pueblo conquistador, pero visto desde los pueblos evangelizados y también "vencidos" en esa conquista, los pueblos indígenas de la América Latina. "Vencidos" entre comillas porque el desafío a la reconceptualización de la evangelización nació desde que surgió la lucha contra la dominación, la rebelión y la resistencia ante el invasor, en las entrañas mismas de la conciencia india, su memoria histórica y su voz que anuncia su nuevo "amanecer" como pueblo, promesa de su resurrección.

1. Las necesidades de una reconceptualización teológica de la evangelización del indio

El desafío de una reconceptualización teológica de la evangelización lo ha planteado la Segunda Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena de América Latina que tuvo lugar en Quito (Ecuador), en 1986. "Representantes de 30 pueblos y naciones indígenas procedentes de 15 países de América Latina, y de diferentes comunidades y organizaciones, junto a Obispos, teólogos, y agentes pastorales de la Iglesia Católica e iglesias protestantes" dijeron, entre otras cosas, lo siguiente:

Jacinto Ordóñez: profesor de la Universidad de Costa Rica.

- Primero, desde la conquista, los pueblos indígenas han sido víctimas de apropiación, violación y saqueo de sus riquezas, de imposición socio-económica y política ajenas a las propias, y de aislamiento, marginación y segregación.

- Segundo, los pueblos indígenas siguen siendo agredidos y atropellados en formas violentas y sutiles, violando sus derechos humanos fundamentales de pervivencia y supervivencia.

- Tercero, como parte de este sistema, las iglesias han tenido participación en esa agresión y segregación. "La misión `evangelizadora' y `civilizadora' ha pretendido cristianizar al indio pero junto con ello ha conducido a los pueblos a la desvalorización de sus propias expresiones culturales y religiosas, y a la imposición eurocentrista".

- Cuarto, "las iglesias, aunque han reconocido en sus más recientes declaraciones el respeto a la cultura, política y expresiones religiosas del pueblo indígena, en la práctica no han actuado ni reconocido los compromisos declarados". (1)

En el Manifiesto emitido en la misma Consulta, los mismos participantes dijeron que "no hubo tal descubrimiento y evangelización auténtica como se ha querido plantear sino una invasión" que condujo al "genocidio", al "contagio de enfermedades europeas, a la muerte por sobreexplotación, a la separación de padres e hijos, provocando la extinción de más de 75 millones" de indígenas, "usurpación violenta" de los propios territorios, "desintegración" de sus "organizaciones socio-políticas y culturales" y "sometimiento ideológico y religioso". En esto hay complicidad de "la Iglesia Católica y otras iglesias, y muy recientemente las sectas y corporaciones religiosas". Ellas "han sido y son instrumentos de sometimiento ideológico y religioso de nuestros pueblos". En su llamado a las iglesias agregan, entre otros puntos, el "cese de una evangelización y pastoral de alianza con el sistema dominante, genocida y etnocida de indígenas" y la "práctica de una auténtica evangelización, de acompañamiento, diálogo y respeto, frente a nuestras luchas, creencias y prácticas religiosas". (2)

Los pastores y teólogos que asistieron a esa Consulta emitieron una carta dirigida a los teólogos del Tercer Mundo y dijeron que "dentro de la fecunda experiencia de estos días... constatamos que los preparativos de los 500 años son objeto de toda clase de manipulaciones" y se olvida que han sido "500 años de resistencia de parte de las poblaciones indígenas, de afirmación de su identidad y, junto a ello, de actitudes solidarias y hasta martirio..."; y agregan una confesión pública que, en parte, dice: "reconocemos que a lo largo de estos siglos —incluso en el presente— los teólogos hemos sido cómplices de este gran pecado histórico, en unos casos por omisión, en otros por legitimación teórica y, en todos los casos, por desnutrición de sus religiones, con las cuales sostenían su resistencia frente a la opresión". (3) La carta recomienda "avanzar en la relectura teológica" de las verdades que "con firmeza, cariño y solidez teológica los indígenas han criticado a las iglesias".

La preocupación bíblico-teológica del autor de este artículo no es sólo de interés personal, sino que es una exigencia actual de todo cristiano que toma en serio su fe. Los cristianos estamos obligados a leer nuevamente la historia para saber cuál ha de ser nuestra posición no sólo ante la celebración de los quinientos años del "descubrimiento" de estas tierras, sino ante la misión que nos corresponde cumplir en el contexto de una población indígena significativa que está presente hoy en Indoamérica.

Jesús de Nazaret, tal como lo muestran los evangelios, se encarnó en el contexto de una situación que también planteaba desafíos a sus propósitos redentores. Jesús dio respuesta a esos desafíos desde la perspectiva de la liberación de su pueblo y desde la crítica a todo obstáculo que la impidiera. Por eso Jesús mantuvo un mensaje liberador de los sectores más oprimidos. (Mateo 25:31-46).

El presente análisis se hace desde una preocupación bíblico-teológica y ante los desafíos de una historia de conquista y evangelización. Análisis crítico de la historia de los vencidos que piden su propia liberación como parte de su total redención. El presente artículo retoma lo que ya muchos están diciendo sobre las "celebraciones" del quinto centenario, evidentemente no desde la perspectiva del conquistador sino del conquistado, no del que venció sino del que perdió las batallas pero ha sobrevivido. El autor hace una opción que considera coherente con la preocupación de su Maestro, Jesús de Nazaret.

¿Qué significó para el español, especialmente para el clero secular o regular, la práctica de la evangelización en el tiempo del "descubrimiento" y de la conquista? Conviene observar no sólo las buenas intenciones que pudieron tener los más conscientes evangelizadores que vinieron en ese tiempo, sino ver también, en la práctica, lo que realmente hicieron. ¿Qué se entendió por la evangelización? Desde la perspectiva histórico-social, la evangelización fue parte de la expansión no sólo del cristianismo sobre las religiones indígenas, sino también parte de la expansión político-militar de España. En segundo lugar, la evangelización fue parte de la expansión de un sistema ideológico que justificó la violencia de la conquista. En tercer lugar, dice Enrique Dussel, la evangelización fue parte de la expansión cultural pues fue un proceso de "transculturación", o "inculturación", de lo europeo a lo indígena. [4]

2. La evangelización como proceso de expansión del cristianismo

La **reconquista** y la **defensa de la fe** fueron los valores más preciados de España antes de que viniera Colón a Indoamérica: **reconquista** de las tierras invadidas por los musulmanes y **defensa de la fe** que protegía al pueblo del peligro que representaban los infieles. Fue bajo estos principios que recuperaron Córdoba (1236), Toledo (1085) y Sevilla (1248), pero España también aprovechó su cruzada contra los infieles para realizar **conquistas** de nuevos territorios y anexarlos a su dominio, aún cuando no fueran territorios poblados por infieles. España se apoderó de las islas Baleares, Sicilia, Nápoles y las islas Canarias (1229-1402). [5]

Cuando se produjo el "descubrimiento de América", la conquista ya era parte de la historia española y de su política de expansión militar. Con la expansión española también

se expandió el cristianismo. Es más, desde la perspectiva bíblico-teológica se podría argumentar que España cumplía el mandato de Cristo de llevar el Evangelio "hasta lo último de la tierra" (Hechos 1:8). Pero en la práctica, lo que la corona había hecho era utilizar el cristianismo para justificar su presencia en Indoamérica, y lo que la Iglesia había hecho era utilizar el argumento político-militar para lograr con éxito la expansión del cristianismo. La evangelización como proceso de expansión del Evangelio tuvo matices que no estaban, precisamente, dentro del espíritu del libro de los Hechos. La historia de la conquista registra la forma en que se dio la evangelización. Por esa razón, esta expansión del evangelio no significó lo que Jesús dijo en su última conversación con sus discípulos: "Y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra". Hechos 1:8.

El "descubrimiento" parece no haber sido más que un "hallazgo", un "encuentro" o un "reconocimiento". Colón mismo no creyó haber llegado a un "mundo nuevo" y murió creyendo que había llegado a las costas de la India, Japón (Cipango) o los reinos del Gran Khan. (6) Para los españoles de aquel entonces el nativo era un "ser-asiático" que prometía riqueza. (7) Fue a partir de Américo Vespucio que se "inventó América" y el "nuevo mundo", porque esta invención coincidía mejor con los propósitos del imperio español: lo que se había encontrado era una "tierra de nadie" y por eso era nueva y había que tomar posesión de ella. El concepto de posesión en el acto del "descubrimiento", subrayado por Luis Rivera Pagán, no sólo satisfizo el espíritu español sino que, intencionalmente, ignoró al ser nativo y lo sustituyó por un nuevo ser creado por el conquistador, el "ser-americano". (8)

El "descubrimiento" fue en la práctica, como lo afirma Dussel, un "des-cubrimiento", un ir quitando el velo de ignorancia que el español tenía sobre esas tierras, e ir descubriendo que en ellas existían pueblos con una cultura totalmente distinta a la cultura occidental. Incluso, los españoles encontraron pueblos de muy avanzada cultura, espléndidas civilizaciones, que exigían de España —que tenía una técnica militar más avanzada— una conquista más que una negociación.

Por eso, la primera consecuencia del "descubrimiento" fue la toma de posesión, un acto político-militar. Por eso dijo Colón que, "con pregón y vandera real estendida (sic)"; (9) tomó posesión de las tierras "descubiertas". En esa toma de posesión se sembraba una cruz en el lugar más alto y visible del lugar. La toma de posesión fue hecha en nombre de los Reyes Católicos pero también en nombre de la civilización cristiana. Lo que dice Colón es claro: "...en todas las tierras... y en todo cabo mando plantar una alta cruz". (10) Y lo que dice Francisco Morales Padrón sobre lo que pasó en Paraguay cuando Alvar Núñez Cabeza de Vaca tomó posesión del lugar: "...hizo hacer una cruz de madera grande, la cual mandó hincar junto a la ribera..." tomando "posesión de la tierra en nombre de su majestad y juramentando a los nuevos vasallos". (11) La cruz no sólo fue el símbolo de la expansión del cristianismo sino de la expansión del poder político-militar español, poder que convertía al indio en vasallo de los reyes de España ("esclavos" dijo Colón)· (12) sin que éste tuviera conciencia de lo que realmente sucedía.

La segunda consecuencia del "descubrimiento" fue, obviamente, la evangelización. Esto no fue una casualidad, sino una política intencionalmente realizada. En las instrucciones

dadas a Colón, los Reyes Católicos le dicen que ya que los nativos "no tienen ninguna ley ni secta" y que eran "gentes muy aparejadas para se convertir a nuestra santa fe católica (sic)", se procurará "por todas las vías y maneras que pudiera..., atraer a los moradores de dichas islas e tierra firme a que se conviertan a nuestra santa fe católica (sic)". (13) Y por eso enviaron, en la primera oportunidad, un grupo de sacerdotes y religiosos para que iniciaran pronto la evangelización. Es más, hubo sacerdotes que fueron conquistadores como fue el caso de Juan Estrada Rávago en Costa Rica.

Cuando España dejó de **reconquistar** los territorios invadidos por los musulmanes y se dedicó a **conquistar** nuevos territorios, entonces llegó a formar parte de la expansión europea. Cuando la Iglesia unió su destino a la corona de España y la autorizó para que evangelizara a los pueblos irredentos de indoamérica, la evangelización se convirtió en parte del proceso de expansión del cristianismo —expansión cruzada con la expansión europea— y deseada, en especial por el papado.

3. La evangelización como invasión ideológica

Desde la perspectiva política, el Imperio Español había utilizado el cristianismo como ideología unificadora de los distintos pueblos de la Península Ibérica; por eso, cuando surgió el protestantismo, era difícil que la monarquía se hiciera protestante, como lo hicieron otros monarcas de la época. Esto equivaldría a traicionar a su propio pueblo. Desde la perspectiva religiosa, la Iglesia había utilizado la situación político-militar para defender la fe católica frente a los musulmanes. Lo político-militar de la corona y la cristianización-evangelización de la Iglesia estaban íntimamente unidos, eran parte de la historia española y del "ser-español", era el universo ideológico del pueblo. Por eso, ser soldado o sacerdote eran para todo español las profesiones más cotizadas en el tiempo de la conquista y, por eso también, la evangelización llegó a ser parte de un sistema económico-político que justificó la violencia de la conquista. Fueron estos los valores que convirtieron la conquista en un "acto legítimo".

Las bulas del Papa Alejandro VI (1493), un año después del "descubrimiento", dieron el paso legal de la justificación ideológica, pidieron explícitamente la cristianización de las "nuevas tierras" como justificación de la presencia española en estos territorios. (14) Estas bulas no sólo aprovecharon el momento histórico que se le daba a la Iglesia sino que unieron su misión con la conquista y la toma de posesión de esos territorios. Estos territorios se anexaban al dominio español sin el consentimiento de los pueblos nativos, sus verdaderos dueños.

Si ponemos en contexto las bulas alejandrinas, pronto nos daremos cuenta que el pedido de evangelización de las nuevas tierras significaba "inducir a los pueblos" indígenas y tomar posesión de las tierras descubiertas. Se tenía un criterio medieval: cuando se tomaban las tierras se tenía derecho a poseer también los pueblos que habitaban esas tierras. Por eso no solo le dieron nuevos nombres a los territorios encontrados sino también a los caciques y a los pueblos con los cuales se pusieron en contacto.

Es más, la teología escolástica y la legislación española que aprovechaba el naturalismo aristotélico, hacía de la guerra "Derecho o ley Natural" que se podía tomar también como "Derecho Divino" o ley evangélica. Esta era una tesis que se discutía desde tiempos de San Agustín, retomada y aclarada en tiempos de la conquista por Sepúlveda y Victoria. (15)

Tomás de Aquino había insistido en cuatro razones fundamentales para justificar una guerra (a) que fuera hecha por una "causa justa", (b) por "autoridad legítima", (c) por "recto ánimo" y (d) por "recta manera de hacerlo". Sepúlveda se ocupa de estas razones fundamentales de la guerra y señala los casos en los cuales se podía decir que la guerra era justa: (a) para "repeler la fuerza con la fuerza", (b) para "recobrar las cosas injustamente arrebatadas", (c) "para castigar a los malhechores", (d) por "la superioridad cultural" y (e) por "la lucha contra la herejía". (16) Por eso se alegó la causa justa de la guerra contra los indios en el tiempo de la conquista: "la superioridad cultural" del pueblo español, "la inobservancia... de la ley natural" de parte de los indios, el "sacrificio de inocentes" en sus costumbres religiosas y "la predicación" del Evangelio.

"La superioridad cultural" estaba basada en el principio aristotélico de la ley natural que establecía "el dominio de lo perfecto sobre lo imperfecto, dominio que no tiene como fin la ventaja del vencedor, sino la elevación moral y material del vencido. Los bárbaros tienen, en virtud de esa ley natural, el deber de someterse, y en caso contrario, es justa la guerra emprendida contra ellos". (17) Los superiores eran los españoles y los que vivían en estado de barbarie eran los indios. Estos carecían de "cultura y leyes escritas, son antropófagos y cobardes, y se desangran contínuamente en luchas intestinas". (18)

"La inobservancia por parte de los indios de la ley natural", puesto que la "ley natural" regía para cristianos y paganos, era una razón que justificaba la guerra. Era un acto de caridad y un deber separar a los paganos de sus crímenes, su idolatría e impiedad y llevarlos a las buenas costumbres, a "la verdadera religión" y al "conocimiento de la verdad". (19)

"Es justa la guerra emprendida contra los indios ya que estos cometen sacrificios de inocentes". La guerra los liberaría de estas costumbres y ellos, al darse cuenta de sus desviaciones, recibirían gustosos el cristianismo.

La guerra era justa cuando los indígenas se negaban a ser bautizados. El bautismo era voluntario, pero si se negaban, la guerra era justa; decía Sepúlveda: "no parece que pueda hacerse de otro modo que sometiéndolos a nuestro dominio". (20) "No solo se les debe predicar, sino además amenazarlos y aterrorizarlos `de modo que no sólo la verdad ahuyente las tinieblas del error, sino que también la fuerza del temor rompa los vínculos de las malas costumbres'". (21)

Sepúlveda es la prueba más clara del uso de la evangelización como justificación de la dominación y de la guerra. Es el instrumento ideológico que encubrió las apetencias de conquista, oro y dominio del imperio español. La guerra era justa si no había sometimiento religioso y cultural, era caritativa si no se abandonaba la religión propia y se adoptaba la

ideología "civilizada" del conquistador. Por eso se afirma que la evangelización fue el "aparato ideológico" necesario para justificar la conquista.

4. La evangelización como proceso de transculturación

Queda claro que la evangelización se impuso sobre las culturas indígenas e irrespetó la religión nativa; los evangelizadores del tiempo de la conquista hicieron una simple e irracional "transculturación". En un diálogo entre algunos indígenas principales, sobrevivientes de Tenochtitlán, y los primeros frailes franciscanos venidos de Nueva España (1524), se ve con claridad la protesta por esta transculturación. El diálogo tuvo lugar en el atrio del convento de San Francisco y se dio en el momento en que los frailes habían condenado violentamente las creencias indígenas. Cuando la "lección" había terminado, uno de los principales que había escuchado aquella condena se puso en pie y "con cortesía y urbanidad" expresó su disgusto. la protesta se debió a la forma como habían sido atacadas las costumbres y las creencias estimadas por los nativos. En el texto que se conserva en los **Coloquios de los Doce**, el indígena que protestó dijo que todavía existían aquellos que les enseñaban cómo debían ser venerados sus dioses, que los guiaban y gobernaban, que sabían el secreto del cielo (el orden cósmico) y que sabían leer los códices y escribir "la tinta negra y roja" (la sabiduría). Esos sabios, afirmó: "nos dicen el camino".

Al cabo de unos días, los mismos sabios y sacerdotes se presentaron para argumentar la necesidad de que sus creencias fueran respetadas. Dice León-Portilla que ésta fue la última actuación pública de dichos sabios. [22] Ellos comenzaron saludando con cortesía y respeto, expresando palabras de gran consideración humana: "Señores nuestros, muy estimados señores: habéis padecido trabajos para llegar a esta tierra". Cuando entraron al asunto dijeron: "Vosotros dijisteis... que no eran verdaderos nuestros dioses. Nuestra palabra es ésta, la que habláis, por ella estamos perturbados, por ella estamos molestos. Porque nuestros progenitores... no solían hablar así". Las generaciones pasadas les habían dado las "normas de vida", lo que ellos tenían por verdadero, cómo se debía honrar a los dioses, realizar el culto y los sacrificios, porque eran ellos los que habían dado la vida, todo el sustento, lo que se comía y bebía, "el maíz, el frijol, los bledos, la chía", como esos dioses enviaban la lluvia y proveían de agua a su pueblo. Esos dioses eran felices, lo poseían todo, de manera permanente, donde no había hambre, enfermedad ni pobreza, "en el lugar de **Tlalocan**". Esos dioses habían sido reverenciados entre los chichimecas, toltecas, acolhuas y tecpanecas, y en sus principales ciudades como Tula, Huapalcalco, Xuchatlapan, Tlamohuanchan, Yohuallichan y Teotihuacán. Por la enseñanza de sus abuelos, por los estudios

Las generaciones pasadas les habían dado las "normas de vida", lo que ellos tenían por verdadero, cómo se debía honrar a los dioses, realizar el culto y los sacrificios, porque eran ellos los que habían dado la vida, todo el sustento, lo que se comía y bebía, "el maíz, el frijol, los bledos, la chía"...

realizados, ellos sabían "a quien se debe la vida, a quien se debe el nacer, a quien se debe el ser engendrado, a quien se debe el crecer..." El discurso termina diciendo: "Oid, señores nuestros... tranquila y amistosamente considerad, señores nuestros... no lo tomamos por verdad (aún cuando) os ofendamos". Ya era bastante lo que les habían quitado, ya habían matado a sus dioses, "haced con nosotros lo que queráis". (23)

Este es uno de los documentos de discusión teológica más antiguo y claro que se conoce sobre la visión que tuvieron los aztecas de la evangelización. Este documento deja para la historia el grito de protesta de la cultura indígena por la forma como se dio la evangelización, grito que sigue encontrando eco en la conciencia de las culturas "vencidas" de indoamérica.

El sentido de violencia en la predicación del evangelio se puede observar también entre los mayas, en las palabras de Diego de Landa, primer Obispo de Yucatán quien, al referirse a los libros mayas (códices), describe la forma como actuaron los evangelizadores. El mismo Obispo se incluye entre ellos y dice: "Hallámosles gran número de estos libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos". (24) Los pueblos mayas pensaron, al principio, que los conquistadores eran dioses o enviados de los dioses, pero pronto comprendieron que no eran tales. Finalmente los juzgaron "con el criterio de la doctrina que ellos predican". "Lo que mueve a los mayas a condenar a los extranjeros —dice Miguel León-portilla— es la contradicción entre sus prédicas y su manera de actuar y comportarse con los indios". (25)

La experiencia inca fue la misma. Al inca no le quedó otro camino que pensar desde la perspectiva del cristianismo y desde allí burlarse de los "huiracochas" (nombre dado a los españoles en un principio cuando pensaron que la conquista era la llegada de Viracocha, su Dios). Decía Guamán Poma: "Todo lo tenéis y lo enseñáis a los pobres de los indios... decís que habréis de resistituir. No veo que lo restituyás en vida ni en muerte. Paréceme a mí, cristiano, que todos vosotros os condenáis al infierno". (26)

Lo dicho hasta ahora levanta serias preguntas sobre la evangelización en el tiempo de la Conquista. El problema tiene vigencia cuando, bajo nuevos signos de expansión político-económica, las iglesias que vinieron en el siglo XIX (protestantes) no advirtieron este problema. La memoria histórica no permite pasar por alto esto, especialmente ahora que se acerca la "celebración" del Quinto Centenario del "descubrimiento de América". ¿Qué significa evangelizar? ¿Despreciar e irrespetar las culturas nativas y transferir el Evangelio a los pueblos conquistados como parte de la simple expansión política o militar de un imperio o la expansión de la misma Iglesia? ¿Dónde queda el mensaje redentor y liberador del Evangelio?

Los hechos citados plantean la necesidad de una reconceptualización teológica de la evangelización del indio y de la evangelización en general, como parte importante de la misión de la Iglesia. No es sólo la protesta de los sabios náhuatl en Tenochtitlán, no es sólo la indignación de los mayas en Yucatán, cuando el evangelizador les quemó sus códices, no

es sólo el acertado juicio del inca frente a la contradicción española entre su mensaje y su vida. Es también la declaración de la Consulta Ecuménica de Quito (1986) que recuerda que esa protesta y esa indignación es una lucha de siglos. Más aún, es la protesta y la indignación de todos aquellos que, teniendo o no sangre india, sufren el despojo, la discriminación, la explotación, la usurpación y la miseria. Aquellas víctimas del sometimiento ideológico, de sistemas dominantes, genocidas y etnocidas, de invasiones político-militares con las cuales se hace cómplice, consciente o ingenuamente la evangelización. El mensaje que desafía a la Iglesia quizá se pueda resumir en los siguientes textos de ***Chilam Balam de Chumayel*** cuando dice:

> *Porque los muy cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento...*
>
> *¡Que porque eran niños pequeños... se les martirizaba! Los pobrecitos no protestaban contra el que a su saber los esclavizaba, el Anticristo sobre la tierra, tigre de los pueblos, gato montés de los pueblos, chupador del pobre indio. Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo.*
>
> *¡Verdaderamente es la voluntad de Dios que regresen Ah-Kantenal e Ix-Pucyolá, para roerlos de la superficie de la tierra.* [27]

NOTAS

[1] Cf. "Declaración de la Segunda Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena de América Latina. Quito, 30 de junio - 6 de julio de 1986". En *La Iglesia y los indios ¿500 años de diálogo o agresión? Reflexiones*. De Juan Botasso, compilador. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-yala, 1990. pp.7-11.

[2] Cf. "Manifiesto de los indígenas participantes de la 2da. Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena de América Latina". En *Ibid.* pp.13-15.

[3] Cf. "Carta a los teólogos del tercer mundo y a A.S.E.T.". En *Ibid.* pp. 17-19.

[4] Cf. Cf. Enrique Dussel. "1492: Diversas posiciones ideológicas". En Gioconda Belli, *et.al. 1492-1992. La interminable conquista.* San José, C.R.: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991. pp. 84, 85.

[5] Cf. Juan Rodríguez-Castellano y Caridad Rodríguez-Castellano, *Historia de España.* Breve resumen. New York: Oxford University Press, 1939. pp. 15-58.

[6] Cf. Luis N. Rivera Pagán. *Evangelización y violencia; la conquista de América.* San Juan, Puerto Rico: Editorial CEMI, 1990. pp. 7-14.

[7] Cita tesis sostenida por Edmundo O'Gorman en su obra *La invención de América*. Cf. Enrique Dussel. "1492: Diversas posiciones ideológicas". En Gioconda Belli, *et.al. 1492-1992. La interminable conquista* San José, C.R.: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991. pp. 79, 80.

[8] Cf. Luis N. Rivera Pagán. *Op. cit.*, pp. 15-25.

[9] Luis N. Rivera Pagán. *Op. cit.*, p. 14 Cita de Cristóbal Colón en en *Los cuatro viajes, testamento,* de Consuelo Varela (ed.). Madrid: Alianza Editorial, 1986.

[10] *Ibid.* p. 15

[11] *Ibid.* Cita de Francisco Morales Padrón, en *Teoría y leyes de la conquista*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1979.

[12] *Ibid.* p. 15.

[13] *Ibid.* p. 73.

[14] Alejandro VI. *Inter Caetera* (del 3 y 4 de mayo de 1493) y *Dudum siquidem* (25 de setiembre de 1493).

[15] Cf. Manuel García-Pelayo. "Juan Ginés de Sepúlveda y los Problemas Jurídicos de la Conquista de América". En *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, de Juan Ginés de Sepúlveda. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. pp. 15-17.

[16] Cf. *Ibid.* pp. 17-28.

[17] Cf. *Ibid.* p. 29.

[18] Cf. *Ibid.* p. 30.

[19] Cf. *Ibid.* pp. 31 y 32.

[20] Cf. *Ibid.* p. 33.

[21] Cf. *Ibid.* pp. 33-35.

[22] Cf. Miguel Portilla. *La filosofía Náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983. pp. 14 y 15. El título completo de los **Coloquios** citado es: *Colloquios y Doctrina Christiana con que los Doze Frayles de San Francisco enbiados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos Quinto convertieron a los Indios de la Nueva Españanya, en Lengua Mexicana y Española.*

[23] Cf. Miguel León-Portilla. *El reverso de la conquista*. México: Editorial Joaquín Mortiz, S.A. de C.V., 1964.

[24] Fray Diego de Landa. *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Editorial Porrúa, S.A., 1966. p. 105.

[25] Cf. Miguel León-Portilla. *El reverso de la conquista*. México: p. 79.

[26] *Ibid.* p. 130.

[27] *Ibid.* p. 86.

Vida y Pensamiento Vol. 11, N° 1, 1991
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Abya-yala reverdecerá

Hugo Ortega

*Cuando Dios creó el mundo
no descansó
hasta completar Abya-yala
con su hermosura y riquezas,
fértiles praderas
valles, montañas, aguas e islas,
y vio Dios que estaba
todo muy bien hecho.*

*Poco a poco
y durante miles y miles de años
fuimos ocupando las tierras,
navegando sus ríos y mares
y edificamos nuestras casas
sobre los suelos y los lagos
de Abya-yala,
así construímos
nuestro propio estilo de vida,
y vimos que nuestra gente
era feliz y que todo estaba muy bien.*

*Eramos entonces los taínos y caribes,
zapotecas, tepanecas y shoshones,
los navajo, hopi y aztecas,
también mayas, guaymíes y cunas,
chibchas, otavalos, guajiros y shuar;
chorotes, quechuas, aymaras y kollas,
omaguacas, tobas, matacos, tupi y guaraníes
charrúas, tehuelches, mapuches,
huarpes, yámanas y onas...
Formamos muchas naciones
y cada una floreció a su manera,*

Hugo Ortega: metodista argentino, editor de Ediciones La Aurora.

organizó la vida en comunidad,
produjo la comida,
también florecieron las artes
se educó a los niños
y se cuidó la vida que surgía
de Pachamama, nuestra madre tierra.

Con barcazas, balsas y canoas
recorrimos las aguas y
las infinitas costas de Abya-yala,
y así fructificó el intercambio,
se multiplicó el conocimiento,
se compartieron las artesanías,
los cultivos, la música
y todo aquello que creaba
la mente y las manos prodigiosas
de nuestra gente
y vimos que todo estaba muy bien.

Pero un día llegaron naves
de más allá del mar,
con gente blanca y barbada,
vestida de hierro
y con armas que no conocíamos.
Este fue el principio
de nuestras desgracias.

Sus caballos nos atropellaban
como fuertes torres,
sus perros desgarraban nuestras carnes
hasta la muerte.
El olor que dejaban sus cañones
nos descomponía y su tronar
nos llenaba de terror.
Desde entonces Abya-yala
jamás habría de ser la misma...
Fuimos muertos al defender la tierra,
la peste de los granos y luego
la tos quemante del pecho
diezmó a nuestros pueblos.

Fuimos derrotados y esclavizados,
mientras nos hablaban de un dios
que venía a salvarnos.

A nuestros caciques y dirigentes
se los marcó con hierro candente,
y miles de los nuestros,
fueron vendidos a otras naciones...
Pero jamás fuimos vencidos.

Los jóvenes fuertes
fueron llevados a las minas
para arrancar el oro y la plata
conque Abya-yala
subvencionó la Edad Moderna europea.

Nuestras mujeres y hijas
fueron arrancadas de sus familias
y hechas siervas de los amos
y nuestros infantes fueron muriendo
de hambre, desolación y tristeza...

La historia no recuerda
genocidio mayor que la muerte
de más de sesenta millones
de los hijos de Abya-yala,
pero no nos sentíamos vencidos.

Cuando estábamos devastados
y nuestra vida hecha ruinas
los que se apropiaron de la tierra
trajeron de Africa
millones de hermanos
para esclavizarlos
en las plantaciones y factorías.

Arribaron nueve millones de africanos
traídos en cautiverio;
otros tres millones murieron
en el trayecto a nuestras costas
y nunca vieron Abya-yala.

Los africanos produjeron
el azúcar que ayudó
a alimentar a bajo precio
a los trabajadores de Europa,
el algodón con que se masificó
y uniformó la vestimenta,
el ron que se destilaba

en el Caribe y se distribuía
en todo el mundo
y el tabaco con que se inició
un fabuloso negocio,
el plátano, que al crecer
con prodigalidad
también nos trajo las desgracias
de las poderosas corporaciones fruteras
y la formación de las "banana republic";
y nuestro rico cacao
que España convirtió
en dulce chocolate.

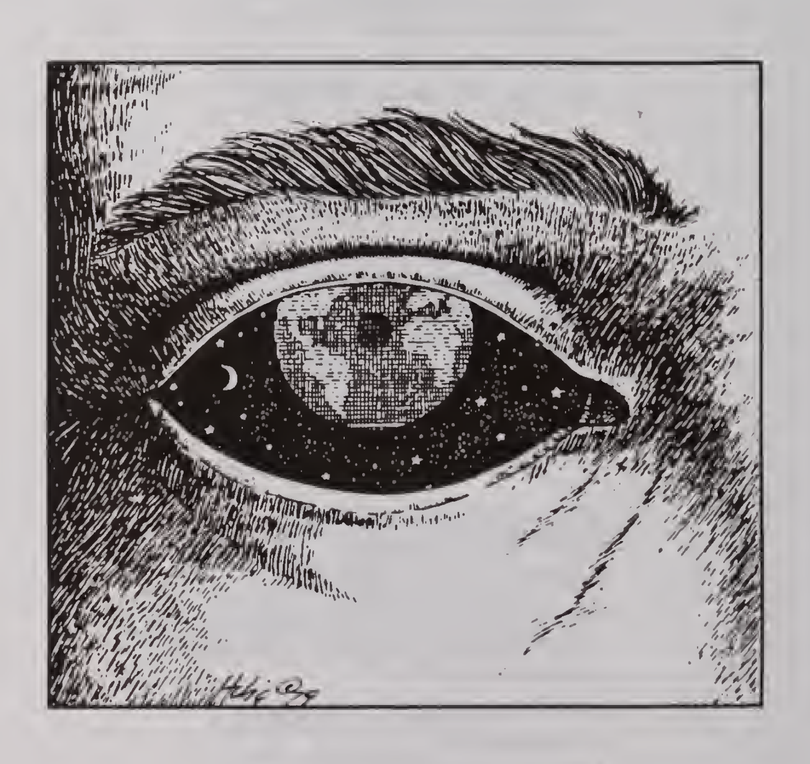
Desde entonces a Abya-yala
la llaman América
porque los que llegaron
de más allá de la mar
decían que nos habían descubierto
y de esto hace apenas 500 años.

Ya no vimos nuestra cultura,
aún la espiritualidad de los
indios y africanos de Abya-yala
tuvo que esconderse para
sobrevivir clandestina.
Mas no hay conflicto de dioses
porque no hay varios dioses
sino uno solo
el que creó al mundo y a
Abya-yala también.

El es el Dios de la vida,
el que vence a la muerte,
aquél que es más poderoso
que las naves y las armas europeas,
más potente que los cohetes especiales
y superior a la T.V.,
pues Dios no engaña ni entontece
a sus criaturas.
El sigue creando la vida,
abriendo nuevos cielos y
nuevas tierras
para las mujeres y los
hombres de nuestro tiempo,

y su Espíritu da testimonio
a nuestro espíritu que
somos hijos de Dios;
por ello tenemos esperanza
que Abya-yala reverdecerá.

Hugo Ortega
Mayo 1990



Vida y Pensamiento Vol. 11, N° 1, 1991
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Reseñas bibliográficas

Luis N. Rivera Pagán. ***Evangelización y violencia: La conquista de América.*** San Juan Puerto Rico: Editorial CEMI, 1990, 444 pp.

La cercanía del quinto centenario del "descubrimiento de América", ha estimulado la recuperación crítica de los debates que en el siglo XVI sacudieron la conciencia ética de España: la justicia de la toma de posesión armada de pueblos y tierras del Nuevo mundo; la equidad de la servidumbre impuesta sobre los nativos; la cristianización forzada de los indígenas y muchas atrocidades más. Los debates ibéricos del siglo XVI sobre estos temas tuvieron una particularidad que el historiador debe respetar: se expresaron mayoritariamente en terminología teológica. Quizás el defecto principal de muchos estudios modernos sobre esta disputa estriba en no reconocer la importancia del discurso teológico de aquella época. Creo que no existe paralelo histórico de la rigurosa manera en que la conciencia cristiana debatió el destino de las tierras y los pueblos descubiertos. De hecho han surgido grandes inquietudes y profundas preguntas respecto al descubrimiento de América ¿quién puede hablar propiamente de un descubrimiento? ¿hay algo que realmente se deba celebrar? ¿merece ser una fiesta cristiana?

El libro de Rivera Pagán se divide en tres partes:

La primera parte "Descubrimiento, conquista y Evangelización", relata los hechos desde una perspectiva crítica, que devela el vínculo íntimo entre el descubrimiento y la conquista, como una toma de posesión de tierras y personas, legitimada por conceptos y símbolos cristianos.

La segunda parte "Libertad y Servidumbre en la conquista de América", analiza elementos centrales de la conquista: ¿era legítima la negación de la autonomía de los pueblos indígenas que la esclavitud y la encomienda impusieron?

La tercera parte "Una crítica teológica de la conquista", desarrolla una evaluación crítica de la conquista a la luz de los conceptos, imágenes y símbolos que ella misma enarboló como paradigma de legitimidad.

La cristianización de las nuevas tierras y sus poblaciones, así como la salvación de las almas de los "infieles", fueron los argumentos ofrecidos como la justificación legal y teológica que España dio para el dominio armado del nuevo mundo. La evangelización fue la bandera teórica que ondeó el estado español para la conquista: las bulas del papa Alejandro VI (1.493); el testamento de la reina Isabel en 1.504; las leyes de Burgos 1.512; el requerimiento de 1.513; las leyes Nuevas de 1.542; el debate de Valladolid 1.550-51. las ordenanzas de nuevos descubrimientos y poblaciones decretada por Felipe II en 1.573 y finalmente, la Recopilación de las leyes de Indias realizadas bajo el Gobierno de Carlos II en 1.680. Así, la religión cristiana se convierte, legalmente, en ideología de expansión imperial.

Invito a nuestros hermanos indios y negros a que lean el libro de Luis N. Rivera Pagán con una postura crítica y liberadora acorde, con la resistencia indígena y popular al V Centenario.

Erick E. Villagrán Castillo
Presbiteriano guatemalteco

Ramón Antonio Glass Santana. ***¿Esclavo...o qué?*** México: Plaza y Valdés Editores, 1990. 148 pp.

Esta obra ganó un premio en el "Certamen Internacional del Quinto Centenario de la Conquista de América". Su autor, un negro de República Dominicana, nos entrega un libro dialogal con el que enriquece el debate sobre la búsqueda y reflexión que esta fecha nos permite hacer:

I. Estos son algunos de sus principales planteamientos:

1.*El autor afirma que la historia colonial oficial no es sólo la historia de un pueblo derrotado, sino también la historia del inicio "de gérmenes de liberación"*. Considera que la conquista es "espiritual" pero es también, conquista militar e historia de encomenderos, es Colón el enviado de Dios, pero es también Hernán Cortés y Pedro de Alvarado "contubernio entre trono y altar". Ambas conquistas facilitaron la apropiación de las riquezas minerales, de sus habitantes y de la tierra. Por ello es necesario leer la conquista desde "su tiempo histórico" lo que significa, no verla ni desde la perspectiva de la hispanidad, ni desde una perspectiva romántica, pues "no hay que olvidar, (que) conquistados y conquistadores eran todos hijos de imperios". Es también el nacimiento de pueblos nuevos, de razas y culturas que viven todavía su infancia. Sólo que estas culturas fueron desestructuradas, haciéndoseles participar de un sistema ideológico de símbolos, creencias y representaciones muy distintas a las suyas.

2. *Considera el autor que la conquista no fue una relación de igualdad, sino de dominación.* Los conquistadores vieron al nativo como cosa con valor mercantil, no reconocieron en ellos su bagaje cultural y sentido humano, por lo tanto no hubo "encuentro" ni asimilación mutua, sino dominación. El sometimiento pacífico a la fe, fue la integración del indígena a la nueva sociedad. El discurso de la conquista fue la legitimación del sometimiento de los indígenas, considerados bárbaros o infieles. Pero por otro lado afirma que es también el surgimiento de otros planteamientos filosóficos defensores del indígena (Francisco de Vitoria, Fray Bartolomé de Las Casas), aunque no menciona que Bartolomé de Las Casas se opuso a la opresión del indio, pero estuvo muy de acuerdo con la esclavitud negra.

3. *Cree que la conquista es la historia de los esclavos, traídos a la fuerza y arrancados de sus tierras, de sus culturas, de sus lenguas y de sus prácticas religiosas,* pero es a la vez la integración del negro y de las culturas africanas a nuestra comunidad de pueblos jóvenes. Para el autor la experiencia de la conquista y el surgimiento posterior del peonaje en la hacienda, establecieron las raíces de nuestra subordinación a las necesidades extranjeras. La Independencia no logró romper estos lazos de dependencia, todavía la realidad de la conquista y colonia tienen plena vigencia. Esto se acentúa hoy día con la dominación de nuestros países por otras potencias, en especial nuestra vecina del norte.

4. *Considera que los aspectos principales del hombre latinoamericano siguen vigentes:* relación intrínseca con la naturaleza, contextura fuerte debida al medio; confusión en sus relaciones socioculturales debido al proceso de mestizaje; emotividad, hospitalidad, religiosidad, espíritu rebelde y sentido de coraje. Sobre América Latina, el autor señala las contradicciones fundamentales, como la situación social inhumana y cruel, las contradicciones entre riqueza y pobreza, el consumismo y otros signos de alienación dependencia externa. Reafirma la religiosidad del ser humano latinoamericano, a quién le atribuye esa dimensión como algo esencial. El latinoamericano es una persona de fe, pero esta fe tiene sus bases en los ritos ancestrales a los cuales la conquista superpuso un nuevo sistema de crencias.

5. *En la perspectiva cultural le preocupa la pérdida de la identidad que percibe en tres niveles:* en su esencia ontológica, en su axiología y en su yo universal, ya que su referencia no es él mismo, sino el Otro exterior. De allí que el autor proponga buscar la identidad latinoamericana en el rostro del pobre (el niño pobre, los jóvenes frustrados, los indígenas, los campesinos, los obreros, los campesinos, los subempleados y desempleados, los marginados, los ancianos) como forma real y concreta por medio de la cual encontramos nuestra propia identidad cultural. También señala algunas propuestas antropológicas para el ser latinoamericano: inmerso en la naturaleza pero consciente, transformador de la naturaleza y del mundo, situado y fechado (esto es *ser-en-proyecto* que a la vez significa *ser-para-otro*), un "ser de la praxis", fundamentado en el trabajo comunitario, abierto a lo trascendente pero liberador. En base a estas propuestas, el autor plantea una antropología liberadora, dirigida en dos direcciones: a) en una dirección teórica que analice, evalúe y ejecute un estudio serio de los conceptos filosóficos a utilizar y b) en una dirección práctica que encarne la teoría en la práctica, ejerciendo una práxis no alienada, ciertamente contradictoria con el carácter y las limitaciones de un ser latinoamericano dependiente.

Por último, el autor le otorga una gran importancia a la esperanza: como fenómeno, como cuerpo, como trascendencia. En la relación intersubjetiva, tiene una gran importancia la relación cara a cara del hombre latinoamericano. El rescate del cuerpo del ser latinoamericano, tanto en su comunicación con los otros, como en la protección del mismo, cuando se irrespeta su integridad física por medio del asesinato o de la tortura.

II. Observaciones y planteamientos críticos a la obra:

1.*Aunque pareciera rescatar la voz ausente del indígena, el autor no señala el surgimiento actual de los movimientos indígenas como actores políticos y sociales,* que exigen respeto a sus creencias ancestrales y se organizan exigiendo sus derechos fundamentales (v.g. los maya-quichés en Guatemala, los kunas y Guaymíes en Panamá, etc.). Sin duda, hay un regreso de los pueblos autóctonos a sus orígenes que muchas veces choca contra la misma fe cristiana, a la que no pueden desligar de su carácter opresor.

2.*En algunas partes de su obra trata de equiparar a españoles e indígenas "como hijos de imperios".* Esta pretendida imparcialidad del autor nos lleva a un cuestionamiento metodológico. En mi criterio los textos de la conquista deben analizarse desde la óptica indígena ¿cómo vieron ellos la invasión europea? y desde esta perspectiva, analizar la colonia en su diversidad. Un cierto eclecticismo, que parece un intento de querer quedar bien con ambas culturas, es incorrecto y no viabiliza caminos de liberación, en tanto que la afirmación de una cultura que rescate los valores auténticos de nuestros antepasados tiene como requisito indispensable, el cuestionar la cultura dominante que ha tenido cinco siglos de amplia divulgación y desarrollo y que ha servido en mucho como plataforma ideológica de encubrimiento.

3.*Aunque remarca la importancia de lo latinoamericano, es obvio que no parece estar de acuerdo en la unidad latinoamericana,* o por lo menos no lo dice con entusiasmo, algo que es fundamental en un mundo que vive integrado en bloques y que no tiene otra alternativa. La integración de nuestra América Latina a otros bloques tenderá sin duda a su mayor desmembramiento y desunión.

En conclusión, un libro valioso para ver nuevas perspectivas en el debate sobre América Latina a sus 500 años de conquista (o invasión). El autor, un negro dominicano, hace un esfuerzo interesante por perfilar elementos filosóficos y antropológicos que orienten a la acción liberadora y ello es sumamente valioso. Los 500 años deben servir a nuestros pueblos para buscar nuevos derroteros, profundizar en nuestra identidad y encontrar caminos que por fin nos den el rol protagónico que hasta ahora no hemos tenido.

Luis Segreda
Profesor del SBL

Mercedes López-Baralt. *ICONO Y CONQUISTA:* Guamán Poma de Ayala. Madrid: Ediciones Hiperión, S.L., 1988, 483 pp.

Entre los años 1585 y 1615, Guamán Poma de Ayala compuso dos volúmenes (uno de ilustraciones), para describir el mundo Incaico antes de la conquista española y durante la colonia, con el propósito de sugerirle al rey de España la manera en la que un buen rey debía gobernar. El autor gozaba de una perspectiva privilegiada: por el lado de su madre era descendiente del Inca Tupac Yupanqui; por el lado de su padre, descendiente de Yarovilca, un grupo conquistado por los Incas. Su padre recibido el derecho de usar el apellido *de Ayala*, por su heroísmo al salvar la vida del español Luis Avalos de Ayala en una batalla contra las tropas de Gonzalo Pizarro. Guamán Poma recibió su educación bajo la tutela de su hermanastro Martín de Ayala, y sirvió como intérprete para oficiales españoles en el área conocida hoy como Perú y Bolivia.

Después de ser enviados a España, los libros escritos por Poma de Ayala quedaron en el olvido hasta que fueron redescubiertos en 1908 en la Biblioteca Real de Copenhague. Existen ahora ediciones en danés, alemán, francés, además que una edición facsímil publicada en 1936. Una edición en español no estuvo disponible hasta la última década: Felipe Guamán Poma de Ayala: ***El primer nueva coronica y buen gobierno (1615)***, Edición crítica de John V. Murra y Roelna Adorno. México/España/Colombia: Siglo XXI, 1980.

En ***Icono y Conquista***, Mercedes López-Baralt aplica las técnicas de análisis de "la semiótica y sus aplicaciones a la iconografía, a la literatura ilustrada y a los textos policulturales" (pág. 15) a la obra de Guamán Poma. Analiza la combinación de simbología indígena y europea que está combinada en los dibujos para conformar un mensaje único, aunque en algunas ocasiones texto e imagen contrastan.

El libro ***Icono y Conquista*** está dividido en cuatro partes. En la primera, López-Baralt presenta una breve introducción a las técnicas de análisis y contextualización del trabajo de Guamán Poma, comparando y contrastando sus obras con las otras crónicas del período. La parte principal del libro está dedicada al estudio del arte de Guamán Poma, aplicando las técnicas introducidas en la primera parte. Al final, concluye que "En Guamán Poma tenemos tanto el ejemplo del indio que manteniendo una intencionalidad nativista, escoge una expresión occidental (capítulos VII, IX), como el caso más complicado del indio que -dentro de formas y retóricas europeas- construye un mensaje subliminal de reivindicación autóctona (capítulo VII)."

Es un libro que debe ser leído por toda persona que desea entender la conquista española desde la perspectiva más importante -la perspectiva del conquistado.

Janet W. May
Profesora del SBL

Muamba Tujibikile. ***La resistencia Cultural del negro en América Latina, Lógica ancestral y celebración de la vida.*** San José: DEI, 1990. 62 pp.

En esta pequeña obra, Muamba Tujibikile describe las costumbres funerarias de la cultura africana bantú y de la cultura Católica Romana del Sur de la República Dominicana. Como los negros que emigraron a República Dominicana eran bantúes, mantienen ritos muy similares a los de la cultura africana bantú actual.

Tujibikile interpreta los ritos de la preparación del cadáver y del entierro como un renacimiento, como parte del proceso del nacimiento del difunto en el mundo de los muertos, donde vive como protector ancestral de la familia sobreviviente. Resalta el paralelo entre la importancia de las mujeres en esta muerte-nacimiento y en el nacimiento a la vida física. Reflexiona sobre la tierra como madre que alumbra por medio de la mujer al mundo de los humanos, que alumbra el nacimiento de las plantas y animales, de manera que unos sostienen la vida de los otros, y que también, mediante el entierro (regreso a la tierra), alumbra el nacimiento en el mundo de los muertos.

Esta es una obra de mucha importancia, que nos ayuda a comprender la vida comunitaria caribeña, y sus actitudes hacia la mujer, la vida, el nacimiento y la muerte. Estimula la reflexión sobre la encarnación de la fe en la vida diaria de las culturas de nuestro continente.

Sin embargo, el libro adolece de fallas editoriales. Aunque en ciertas páginas Tujibikile utiliza la frase hombres y mujeres, en la mayoría, utiliza "hombre" u "hombres" para referirse a la humanidad. En las páginas 23-29, no queda claro cuál columna corresponde a la realidad dominicana. Una buena revisión editorial podría mejorar la calidad del trabajo.

Janet W. May
Profesora S.B.L.

Matías Auge (editor).***El Año Litúrgico, Historia, Teología y Celebración.*** traducido por José Raimundo Vidigal. Sao Paulo; Ediciones Paulinas. Colección: Anámnesis, tomo V., 1991. 397 pp.

Liturgia es "anámnesis" memoria de la acción salvadora de Dios. Memoria que no se queda en el pasado, sino que nos explicita la esperanza en el presente y en el futuro. Tener memoria, hacer memoria, es vital frente al presente desesperanzador.

Víctor heredia, nos dice en una de sus canciones:

"Todavía cantamos
todavía pedimos,
Todavía soñamos,
todavía esperamos
a pesar de los golpes
que asestó en nuestras vidas
el ingenio del odio
desterrando al olvido,
a nuestros seres queridos".

Heredia dice estas palabras en medio de la dictadura militar que desapareció y asesinó 30,000 jóvenes en Argentina, antes de 1983.

Decir "Todavía cantamos, todavía pedimos, todavía soñamos, todavía esperamos" es decir que todavía recordamos, que todavía tenemos memoria de lo que nos hace cantar, soñar y esperar.

Los profesores del Pontificio Instituto Litúrgico San Anselmo (Roma), nos presentan una colección de cinco tomos, titulada justamente: "Anámnesis". Los títulos de los cinco tomos son:

Tomo 1 "Liturgia, momento histórico de la salvación"
Tomo 2 "Panorama histórico general de la liturgia"
Tomo 3 "La eucaristía, teología e historia de la celebración"
Tomo 4 "Los sacramentos, teología e historia de la salvación"
Tomo 5 "El año litúrgico, Historia, Teología y Celebración".

Nos interesa aquí el tomo quinto donde el tema del año litúrgico es visto por los autores, desde la historia y la teología.

El año litúrgico hace memoria constante de la presencia de Cristo y su ministerio de liberación, desde su encarnación hasta su retorno.

El tiempo litúrgico no es algo aparte de la vida cotidiana. Encierra todo el sentido de la vida misma, que descubre su esperanza en el recuerdo constante del ministerio de Cristo. El año litúrgico no es un año circular cerrado, donde el tiempo se detiene en el mero recuerdo. Posee la circularidad propia de la vida, del tiempo. Ello permite al o los creyentes reavivar cada año el ministerio cristiano en medio del contexto social en el que se desarrolla la liturgia.

En la primera parte de este quinto tomo, Martín Auge aborda el tema del tiempo litúrgico, desde los elementos que provee la fenomenología de la religión, el tiempo en las culturas arcaicas, el tiempo en la Biblia y el tiempo en la historia de la salvación. Luego diversos co-autores nos introducen al estudio del evento histórico y del memorial litúrgico. temas como las fiestas de Israel, las fiestas de la iglesia primitiva, el concepto de fiesta en la Biblia

y en las religiones de oriente ocupan un lugar importante. Adrien Nocent nos da un panorama histórico completo de la evolución del año litúrgico; ¿cómo surgió el calendario?, los momentos históricos en los cuales los cristianos señalaron las grandes fiestas para hacer memoria de la presencia y ministerio cristiano.

La segunda parte está a cargo de Marcel Rooney y dedicada al tema "el domingo". El domingo fue y es un día central en el ministerio cristiano. Los primeros cristianos celebraban pascua cada domingo con la liturgia de la eucaristía. Era el "día del Señor", día de esperanza y resurrección. El calendario cristiano tiene como base la fiesta litúrgica dominical. El autor nos introduce en los primeros testimonios de la celebración cristiana en el domingo. En ese peregrinar celebrativo-histórico, los cristianos empezaron a marcar las grandes fiestas del calendario: navidad, con su tiempo de preparación llamado adviento; epifanía; pascua, con su tiempo de preparación llamado cuaresma, y pentecostés.

Anscar J. Chupungco es el encargado de la tercera parte, a la que titula: "Una adaptación del año litúrgico, principios y posibilidades". El autor reconoce en las fiestas litúrgicas una rica posibilidad evangelizadora al interior y exterior de la iglesia. Es en ese proceso que la adaptación de las fiestas y del año litúrgico en los varios tipos de experiencia humana, debe ser dinámica. La liturgia debe encarnarse en la cultura desde la que se articula. El lenguaje y los símbolos de las liturgias de las fiestas deben proclamar la presencia y victoria de Cristo sobre los poderes del mal, y el año litúrgico debe tener armonía con los ritmos de la actividad humana cotidiana. En esta parte, el autor nos hace reflexionar sobre las posibilidades de encarnación y vivencia de Cristo en la cultura, desde la liturgia y el año litúrgico.

La cuarta y última parte de este tomo está a cargo de Achile M. Triacca y se titula: "Teología del año litúrgico, las liturgias occidentales antiguas no romanas". Se trata de un panorama histórico de otras formas de liturgia occidentales no romanas. Nos habla de la liturgia africana, itálica antigua, ambrosiana, gala, e hispánica y hace un análisis de las líneas de convergencia en todas estas liturgias en relación con el año litúrgico.

La obra, muy bien presentada, es de lectura amena. Fue editada por Ediciones Paulinas en San Pablo, Brasil en 1990, traducida del original italiano.

Este quinto tomo, como toda la colección "Anámnesis" es una obra recomendada a todo/a animador/a litúrgico/a y en especial a quienes deseen profundizar en una teología de la liturgia y ampliar su marco teórico de acción, en el despertar litúrgico latinoamericano.

Edwin Mora
Profesor del SBL

Howard Zinn. ***A People's History of the United States.*** New York: Harper, 1990, 614 pp.

A los que hemos vivido largos años en las dos Américas nos ha parecido cada vez más sorprendente y lamentable la ausencia de crítica social entre los estadounidenses. Durante la década de los 80 observamos cómo aquel pueblo aceptaba dócilmente la acelerada polarización socio-económica, el enriquecimiento sin precedentes de una pequeñísima minoría, el endeudamiento de la nación para las generaciones futuras, y la creciente presencia de hombres, mujeres y niños sin techo en las calles de las ciudades. Este año hemos observado cómo grandes sectores de la población norteamericana aplaudían la intervención en el Golfo Pérsico como un gran triunfo, sin darse cuenta de que se había desatado todo su aparato militar, diseñado para una guerra total, contra un país del tercer mundo, equipado con armas anticuadas y con una base económica que se presenta quizás el 1% de la suya. Ahora, al considerar los 500 años de presencia europea "cristiana" en este hemisferio, urgen recursos para la reeducación del pueblo norteamericano, para la relectura de su historia, y para el análisis de su realidad interna e internacional desde "abajo".

La obra de Howard Zinn, publicada primero en 1980 y republicada sin actualización en 1990, es un recurso excelente para este fin. Comienza con la historia de la conquista y el exterminio de los pueblos aborígenes y termina con la fallida conquista de Vietnam y la masacre de un millón de vietnamitas. Esta historia, entretejiendo las luchas de los nativo-americanos, los africano-americanos, los pobres europeos de diversas etnias que llegaron como semi-esclavos, las mujeres, los campesinos, los obreros, los hispano-americanos, y las víctimas de intervenciones de ultra-mar, revela en forma coherente y poderosa la lógica del imperio y la persistencia de los rebeldes. Deja que los oprimidos y explotados hablen por sí mismos, citando a menudo sus propias palabras, y dejando que los opresores se condenen a sí mismos de la misma manera.

Impresiona ver la manera tan eficiente en la que el imperio norteamericano, visto desde dentro, maneja su enorme poder para beneficiar a los sectores privilegiados. Una y otra vez Zinn señala como se da una distribución de beneficios hacia las capas socio-económicas inferiores con el fin de asegurar el flujo de mayores beneficios hacia arriba; la manipulación de los intereses de unos grupos contra otros, el uso de guerras contra enemigos foráneos para superar las divisiones internas explotando un falso patriotismo; el control y el abuso de las fuentes y los medios de comunicación, el gran mito de las elecciones, que pretenden ser la panacea de la democracia, y más. El análisis de estos factores es común y permanente en América Latina, pero las voces críticas en Estados Unidos son pocas, débiles y dispersas, sin duda porque tantas personas se consideran beneficiadas por el sistema tal como está.

Pero el autor insiste en que la resistencia de los sectores marginados siempre ha sido mucho más fuerte de lo que se deja ver y que estos sectores siguen teniendo hoy la capacidad de crear y perseguir otra visión de la historia en la que todos los seres humanos tendrán valor y dignidad. El/la lector/a descubre en cada época de la historia norteamericana las luchas contra el racismo, el sexismo, y el clasismo; descubre la coalición de fuerzas entre

empresarios, militares, y gobernantes; y comprende profundamente las luchas de los pobres. Un análisis como éste es esencial para nuestra conscientización y liberación. Es también esencial para la conversión y salvación de los "cristianos" estadounidenses... y la salud de pueblos alrededor del mundo.

Para ilustrar la fuerza de esta lectura de la historia de los Estados Unidos desde el reverso, traducimos una sóla cita, tomada del discurso del negro Frederick Douglass, el 4 de julio (día de la independencia) de 1852.

"¿Qué significa su 4 de julio para el esclavo americano? Contestó que es un día que le revela, más que todos los demás días del año, las injusticias y crueldades groseras de las que es víctima constante. Para él su celebración es una farsa; su jactanciosa libertad es una licencia perversa; su grandeza nacional vanidad inflada; sus sonidos de regocijo vacíos y sin corazón; sus denuncias de tiranos insolencia pretensiosa; sus gritos de libertad e igualdad, mofa vacía; sus oraciones e himnos, sus sermones y acciones de gracia, con toda su pompa y solemnidad religiosa, son para él mera hinchazón, fraude, decepción, impiedad, e hipocresía — un velo muy delgado para tapar crímenes que deshonrarían una nación de salvajes. No existe en la tierra una nación culpable de prácticas más repugnantes y sangrientas de las que es culpable el pueblo de estos Estados Unidos en esta hora actual".

Ross Kinsler
Profesor del SBL



Vida y Pensamiento. Vol 10, N° 2, 1990
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Indice cumulativo de *Vida y Pensamiento*

El presente índice cumulativo facilita una visión global del contenido de los diez primeros volúmenes. Las personas e instituciones interesadas en toda la colección de la revista pueden solicitarla llenando la hoja de pedido publicaciones y/o el cupón de suscripción. Los Números que aparecen con asterisco (*), están agotados, si lo solicitan les podremos enviar fotocopias.

CONTENIDO DEL VOLUMEN 1, No. 1 1981*

CONTENIDO DEL VOLUMEN 1, No. 2 1981*

CONTENIDO DEL VOLUMEN 2, No. 1 1982

CONTENIDO DEL VOLUMEN 2, No. 2 1982

CONTENIDO DEL NUMERO ESPECIAL 1982: MISION Y EVANGELIZACION

CONTENIDO DEL VOLUMEN 3, Nos. 1 y 2 1983*

CONTENIDO DEL VOLUMEN 4, Nos. 1 y 2 1984

CONTENIDO DEL VOLUMEN 5, No. 1 1985

CONTENIDO DEL VOLUMEN 5, No. 2 1985

CONTENIDO DEL VOLUMEN 6, No. 1 1986: JUSTIFICACION Y JUSTICIA

CONTENIDO DEL VOLUMEN 6, No. 2 1986: LA MUJER: LA BIBLIA Y TEOLOGIA*

Pág

CONTENIDO DEL VOLUMEN 7, Nos. 1 y 2 1987: LA IGLESIA Y SU MISION

CONTENIDO DEL VOLUMEN 8, No. 1 1988: SHALOM EN CENTROAMERICA

CONTENIDO DEL VOLUMEN 8, No. 2 1988: NUEVOS CAMINOS EN LA EDUCACION TEOLOGICA LATINOAMERICANA

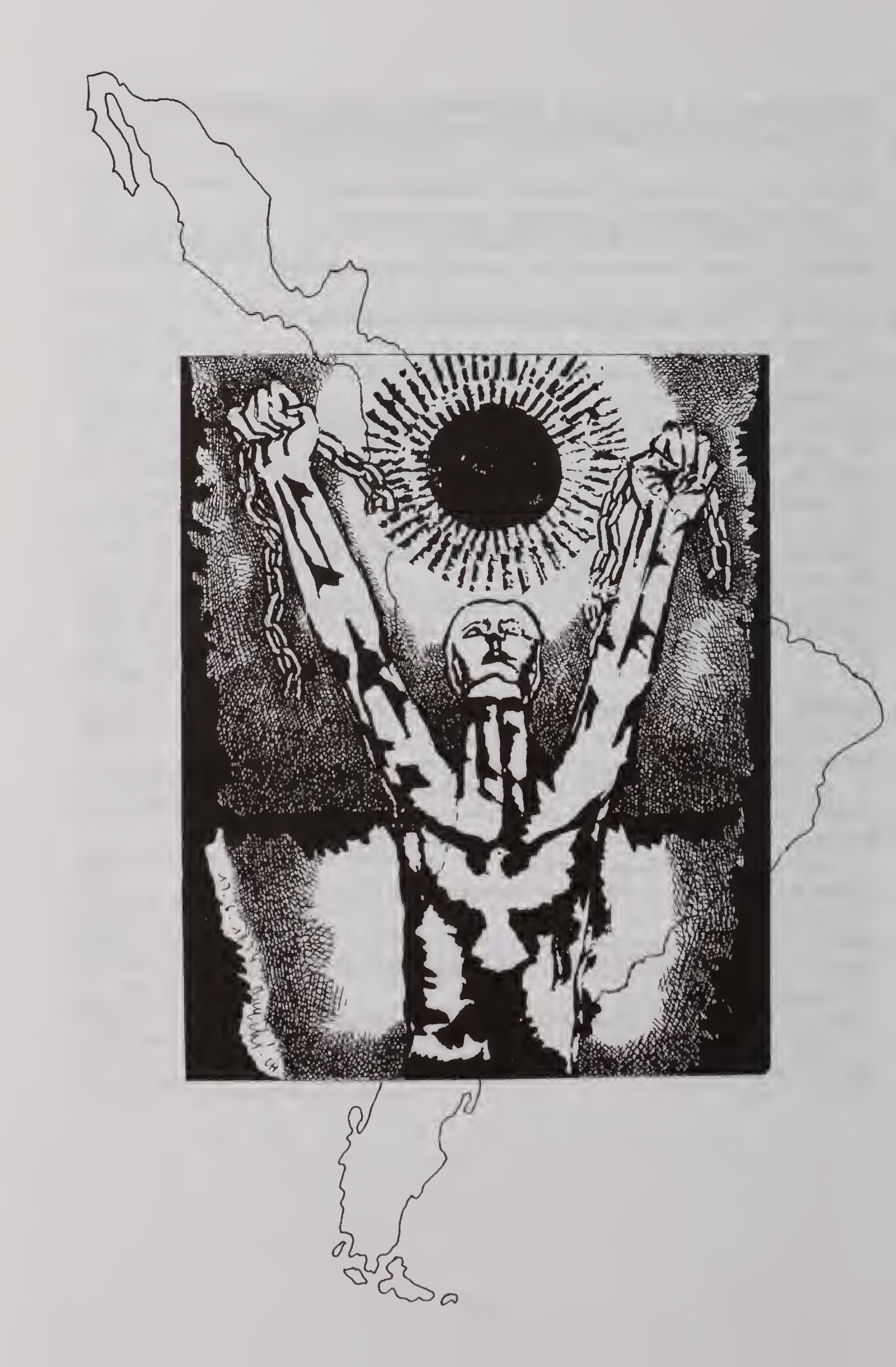
CONTENIDO DEL VOLUMEN 9, No. 1 1989: NUEVA PASTORAL LATINOAMERICANA

CONTENIDO DEL VOLUMEN 9, No. 2 1989: NUEVA PASTORAL LATINOAMERICANA

CONTENIDO DEL VOLUMEN 10, No. 1 1990: HACER TEOLOGIA LATINOAMERICANA DESDE RAICES PROTESTANTES

CONTENIDO DEL VOLUMEN 10, No. 2 1990:

pag.





Vol. 11, N° 1 **VIDA Y PENSAMIENTO** junio

CONQUISTA Y EVANGELIZACION



SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO

